FH-IV-209

FRANCESCO D'OVIDIO

NUOVI STUDII DANTESCHI

IL PURGATORIO

E

IL SUO PRELUDIO

153290

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1906

PROPRIETÀ LETTERARIA

506-905. - Firenze, Tipografia di S. Landi, Via Santa Caterina, 12.

ALLA MEMORIA

DI

GAETANO NEGRI

Ai componenti nel giugno 1903 il Consiglio Direttivo del Comitato milanese della SOCIETÀ DANTESCA ITALIANA [1]).

Occorre forse che ve lo spieghi, amici cari e illustri, perchè ho avuto l'impeto di dedicar questo libro alla memoria di colui che fu il vostro duce, insino a quel giorno infausto che la morte lo fulminò? Sulla bella piaggia ligure egli cercava, come soleva fare in ogni cosa, l'altura e la luce; ma per la prima volta, e per l'ultima, fu impari alla salita! E già il rammarico di tanta sciagura, la piaga del nostro cuore non ancora richiusa, il ricordo del suo ingegno e delle sue virtù, sarebbero bastati a volgere il mio pensiero a lui; e l'offerirgli questo secondo volume dantesco mi sarebbe parso un dovere di gratitudine, per l'accoglienza festosa ch'egli fece pubblicamente al primo. Ma voi ben sapete quale più particolare sentimento mi debba sospingere: voi che ne siete stati cagione.

Allorchè, più che due anni sono, cedendo a un desiderio vostro, venni a farvi uno dei discorsi che han dato origine a questo volume, il mio cuore era diviso tra la compiacenza di ritrovarmi con vecchi amici o acquistarne de' nuovi, e l'amarezza di non avere a riveder taluni che in mente mia più eran soliti collegarsi ai ricordi e al nome stesso della vostra bella Milano: quali il Brioschi, il Giussani, il To-

---

[1]) F. Novati, M. Scherillo, L. Rocca, G. Giacosa, V. Inama, F. Lurani, G. A. Venturi, G. Visconti-Venosta.

relli, e lui, il Negri. Altre malinconie stendevano un velo scuro su quel mio ritorno, dopo ventisette anni d'esilio, alla città cui mi stringono molti e varii legami. Ma soprattutto, mentre mi festeggiavate nel modo più amorevole, mentre col bicchiere e col cuore in mano mi dicevate parole sì gentili e dolci, a me, tra uno scherzo e l'altro, tra una commozione e l'altra, si riaffacciava di continuo l'immagine sua, e mi pungeva la rimembranza dell'unica ora passata con lui, in Roma, nel 1896, quand'egli mi sollecitava di venir costà per una conferenza dantesca e io lo pregai che mi permettesse di non ubbidirgli. Ed ora ecco, pensavo, io son qui finalmente, e giusto lui non c'è più! Pensavo che anche a voi, e a tutti gli altri lì raccolti, dovesse balenare all'occhio della mente il sorriso paterno o fraterno di quel veterano mite e gagliardo, che in casi simili non vi era mai mancato. Mi ricorreva alla memoria un altro banchetto dove « in mezzo all'allegria, ora l'uno ora l'altro motivò più d'una volta, che per compir la festa ci mancava il povero Padre Cristoforo ». Onde fui grato non so dir quanto a quello di voi che, parlando per ultimo, in cambio di aggiungere una nuova carezza per me, si restrinse a dire, con quella sua voce maschia e sonora in cui risuona, o quasi direi tuona, la sincera bontà dell'animo suo, come ad ogni adunanza siffatta s'avesse a rammemorare il Negri e a vedervelo presente in ispirito; e per tal modo espresse ciò che stava nel cuore di noi tutti.

Aggradite dunque che la riconoscenza che vi debbo ve la manifesti col mettere in fronte a queste pagine il nome venerato di Gaetano Negri.

F. D'OVIDIO.

Napoli, dicembre, 1905.

DUE PAROLE DI PREFAZIONE

Nei due tomi di cui questo è il primo e l'altro uscirà fra pochi mesi, ho raccolto tutti i miei lavori danteschi posteriori al volume di *Studii sulla Divina Commedia*, pubblicato il 1901 dall'egregio editore Remo Sandron a Palermo. Il tomo che vien fuori adesso è tutto di pagine inedite, e concerne, si può dire, un tema unico sebben largo. L'altro invece comprenderà, con molte pagine inedite, la ristampa o il rifacimento di articoli svariatissimi; due dei quali, anzi, solo in un certo senso si collegano alla materia dantesca, ed un terzo fa eccezione per esser d'antica data.

Questa nuova duplice serie di scritti non ha nulla da fare col volume del 1901. Non solo i temi in essa trattati sono diversi, salvochè in uno dei più brevi articoli compresi nel secondo tomo; ma diverso è le più volte il modo della trattazione. Bensì v'è di comune il metodo indagativo, i criterii, la qualità delle impressioni, le idee fondamentali; ed anche, eccetto qualche raro e lieve pentimento o ritocco, le poche idee speciali sopra cui ho avuto l'occasione di dover tornare. Per tutto ciò ho talvolta rimandato al mio antico volume, e tal altra sup-

posto che il lettore lo conosca, contentandomi qui di meri accenni o di rapidissimi riassunti, pienamente bastevoli però alla chiarezza del discorso.

In un solo caso il riassunto non ha potuto esser molto rapido, ed è dove, per tratteggiare la topografia morale del Purgatorio, ho avuto a richiamare ciò che dimostrai sulla topografia dell' Inferno. Confido tuttavia che il richiamo compendioso, intrecciato altresì a nuove argomentazioni ed indagini, torni anche di per sè utile in quanto serve a ribadire i risultati di quelle mie ricerche. I quali, dopo le cose che altri son venuti affermando in senso differente od opposto, mi paiono, lo confesso, più che mai saldi e sicuri. A suo tempo prenderò forse in esame le obiezioni o le escogitazioni altrui che siano le men remote da una tal quale verisimiglianza apparente; se pure il tempo stesso non ne farà giustizia da sè, fin dove è possibile nelle questioni dantesche una tale giustizia.

Con un' altra pubblicazione avrebbero più stretta affinità e il primo capitolo di questo primo tomo e la molta parte inedita del secondo: voglio dire con la raccolta di volumetti *Per la esegesi della Divina Commedia*, che iniziai, presso il medesimo editore palermitano, con la mia Esposizione del canto XX dell' Inferno, e continuai offerendo quella dei canti VIII e IX dovuta a Francesco Colagrosso e a Manfredi Porena. Ma piuttosto che aggiungere nuovi volumetti a tale collezione, che sarebbero riusciti di mole troppo varia, ho accolto il suggerimento di chi credette meglio che la conferenza sull' episodio di Ugolino, l' esposizione del XIII dell' Inferno, quella del I del Purgatorio, e il discorso generale sulla

seconda cantica, venissero subito adunati; e che a tutto codesto corpo di cose inedite si accodassero gli scritti già pubblicati qua e là, e quasi tutti riguardanti ancor essi direttamente il poema.

Le cose inedite sono in fondo in fondo conferenze tenute o a Roma o a Napoli o a Milano o a Campobasso, o talora in due di codeste città. Ma, mentre quella sull' Ugolino sarà riprodotta poco meno che testualmente, le altre tre son rifatte di pianta, ed appena qualche eco danno del loro tono originario. Messe in iscritto, mi son riuscite ben più ampie ed analitiche: non solo quella che, abbracciando tutta la seconda cantica, era inevitabile che finisse col dar luogo ad una trattazione non breve, ma pure le altre due relative a un canto solo. La quale dichiarazione, se non allevierà la noia dei lettori, gioverà almeno a liberarli dall' angoscia di un soverchio compatimento pegli uditori. Se le tre cicalate ebbero il suicidio o la pena temporanea per soggetto, non ebbero l'omicidio o la pena eterna per oggetto. Col pensiero rivolto dipoi unicamente ai lettori, ho voluto esaminare con estrema diligenza tutto quel che su ciascun tratto fondamentale o secondario del canto preso a illustrare, su ciascun verso, su ciascuna parola, si fosse finora scritto e fosse comunque degno di nota; o quanto altro si possa mettere in campo per isviscerare senza fretta ogni cosa, da ogni lato, con ogni mezzo di riflessione o d' indagine. Così è che si passa dalle considerazioni più alte alle più umili, dal dibattito ermeneutico o dall' esame d' una variante si ritorna ad un' ampia discussione storica o teologica o allo studio d' una fonte letteraria; e le considerazioni psicologiche od estetiche, sintetiche o

analitiche che siano, generali o particolari, di sostanza o di forma, vengono in campo quando se ne presenta l'occasione, son disseminate tra cose meno atte a muover l'immaginativa e il sentimento.

Ciò senza dubbio nuoce a quel che si dice l'effetto: al quale di certo anche un critico, sia pure alieno da ogni specie di dilettantesimo, può onestamente aspirare. Ma sarà cosa proficua, se la mia speranza non è ambiziosa o fallace, al lettore; sicchè, dopo una così minuta illustrazione, ei ritorni al testo « con occhio chiaro e con affetto puro ». Chiaro l'occhio, perchè non più velato dalla nebbia delle varianti, delle chiose incerte o storte, delle discussioni indefinite, dei dubbii mal definiti; puro l'affetto, perchè sgombro ormai della velleità di sciogliere indovinelli o proporre sottigliezze, e tutto rivolto al godimento sincero dei bei fantasmi poetici. Per conseguire un tal fine deve il critico sacrificare senza rimpianto ogni interesse suo proprio, ed aver l'abnegazione di non servire che a Dante e al vero bene degli studiosi del poema.

A questo proposito avrei qui una bella lettera da poter trascrivere. Un « assiduo » la inviò a un giornale per difender me dalle coperte punzecchiature d'un altro foglio, le quali a lui parvero ingiuste quanto scortesi. Fra le altre cose egli osservava che la vera critica dantesca è quella per opera della quale « penetrano nella mente del lettore tante, diciam così, immagini poetiche, le quali son costruite, a poco a poco, di materiali e lineamenti sicuri, di verità innegabili; s'insinuano nell'animo come argomentazioni filosofiche, vi si fermano come verità scientifiche; dànno la sodisfazione infinita di poter dire a sè stesso che quel che si ammira è poesia di Dante,

il piacere di poter godere di essa come d'un possesso stabile, ripeterla, comunicarla, insegnarla altrui.... È una critica, in certo modo, suicida: giacchè dà vita all'altrui poesia, ma la presenta sì chiara, sì oggettiva, che l'occhio inesperto può passar attraverso essa critica senza notarla. Così una lente discopre tesori di visioni inaspettate, nascondendosi allo sguardo ». Strana baldanza sarebbe che io tenessi per bene applicate a me cotali parole, ma nulla mi vieta di convenire che la mia aspirazione è appunto a non demeritarle; poichè m'accorgo che codesta specie di suicidio non mi sgomenta, e se a una selva può condurre, non è certo quella in cui vegetano i rami nodosi e involti e il frascame di color fosco delle storture e delle ciance, atte ad abbuiare la grande poesia, non a schiarirla. La lettera, da cui ho tratto codesti periodi tanto garbati, fu rimessa a me dal giornale cui era inviata, ed io me la ritenni per esser sicuro che il mio povero nome non desse luogo a una disputa spiacevole. Ma ora vorrei proprio che l'anonimo scrittore, se questo libro gli capiterà alle mani, avesse la bontà di susurrarmi in un orecchio il nome suo, ond'io sappia a chi sono vivamente grato.

Adempio intanto un altro obbligo di riconoscenza, col ringraziare quanto so e posso la Tipografia Landi, d'aver dato anche a me molte prove delle virtù che l'hanno resa giustamente celebre; e l'insigne editore Hoepli, delle cure amorevoli che ha avute per queste mie pagine, come a suggello dell'accoglienza ospitale fattami dalla ormai sua Milano.

AVVERTENZA

Più cose devo notare. L' una è che, se in questo libro si troveranno parole apostrofate in fin di riga, non se ne voglia accagionare la Tipografia come di una svista. È proprio opinione mia che la tradizionale norma, del non aversi a chiuder la riga con un apostrofo, sia sempre una vanità, e spesso una causa di deturpamento stilistico. Le ragioni ebbi già ad accennarle in una poscritta della Prefazione al mio volume *Rimpianti* (Palermo, Sandron, 1902). Ad Emilio Treves, il quale argutamente si congratulò meco del coraggio di romperla con un precetto assurdo, vorrei dire com' egli, da quel fertile editore che è, potrebbe con ben maggiore efficacia che la mia adoprarsi a farlo cadere in desuetudine. Per ora mi compiaccio che l' ottimo Landi abbia non solo condisceso al mio desiderio, ma accolto di gran cuore il principio, ed inserita in un suo periodico una mia lettera relativa ad esso.

Inoltre, io ho in uggia l' abuso delle maiuscole, abuso vezzoso, che è pure un ritorno a una molto vieta consuetudine; e tuttavia ho dovuto spesso dar la maiuscola a vocaboli come *virtù, vizio, superbia, cielo* ecc., quando questi assumessero un significato, per dir così, tecnico, o comunque per maggior chiarezza giovasse metterli in rilievo. S' intende bene che negli altri casi ho loro serbata la minuscola, e chi consideri il contesto scorgerà facilmente il motivo dell' apparente incoerenza, o di certe accessorie incoerenze pur nell' applicazione della massima; come indovinerà anche il perchè certe parole o frasi,

ovvero i versi del poema, i passi latini e cose simili, siano segnalati ora con le virgolette ora col corsivo, secondo le opportunità del momento. Ma codesto metodo ha i suoi inconvenienti, tra cui il peggiore è che talvolta si cade, per distrazione o dell'autore o d'altri, in incoerenze non giustificabili; delle quali, se qui ve n'è, chiedo anticipatamente scusa al lettore.

Ancora gli ho da chiedere scusa, e con più umile contrizione, del non aver apposto sui margini indicazioni sommarie dei temi via via trattati ne' varii capitoli o nei capoversi. N'ebbi fin dal principio il buon proponimento, ma dovei rassegnarmi a rimandarlo a una seconda edizione, se mai si dovrà farla. Intanto ho rimediato alla meglio coi sommarii di ciascun capitolo nell'Indice, e con l'accuratezza della Tavola Analitica.

Finalmente, devo rimettermi a quanto già dichiarai proemiando al mio primo volume dantesco, circa la parsimonia nel citar nomi e scritti e opinioni d'altri studiosi. Non istarò a trascrivere le ragioni che ne allegai, ma mi piace ripetere ancora una volta che « necessità il *m'* induce e non diletto », nè tuttavia tralascio quasi mai di mentovare chi abbia detto cosa che mi paia veramente buona e nuova, e che io riproduca tal quale; anzi per contrario volentieri mi rassegno a dir qualcosa di nuovo in maniera così obiettiva e spiccia, da poter il lettore creder che io non faccia se non ripetere un'osservazione più o meno tradizionale, o riproduca l'altrui senza nulla aggiungervi o modificare. Colgo poi quest'occasione per ringraziare tutti quegli studiosi che hanno la bontà d'inviarmi i loro scritti, e per pregarli che mi perdonino se io li accolgo con silenziosa riconoscenza, costretto come sono « ad ovra che a me stesso pesa », sì dalle ragioni che han luogo per ogni studioso provetto, e sì da altre più particolari.

IL PRIMO CANTO DEL PURGATORIO

IL PRIMO CANTO DEL PURGATORIO

Bell'alba è questa!, è proprio il caso di dire, con le parole d'un poeta degno epigono di Dante; bell'alba è questa che si offre allo sguardo dei due pellegrini, appena sbucati ai piedi del Purgatorio. Dante l'ha descritta con un'evidenza, con un così vivo e sano sentimento della natura, da riuscire a quei due inversi effetti che la vera poesia produce: l'uno, che, leggendo questo canto, ci si risvegliano le impressioni simili che in vita nostra abbiamo provate; l'altro, che, quando torniamo a provarle realmente, ci risuonano da sè nell'orecchio i versi del poeta. È la più gran vittoria che lo scrittore possa conseguire: interpretare così bene l'animo di tutti, da mettere il suggello delle parole sue sopra una materia comune a tutti: *proprie communia dicere.* Ridurre senza violenza a una sua privativa quel che sarebbe a disposizione di tutti. Ottenere, per esempio, che don Abbondio ci faccia risovvenire di tutti i paurosi che abbiam conosciuti, e che insieme ogni pauroso in cui c'imbattiamo ci faccia risovvenire di don Abbondio.

V'è in questo canto una singolare freschezza d' impressioni: una sodisfazione profonda, che è come la reazione alla tetraggine del viaggio infernale; il bisogno di ripigliar fiato, di respirare aria pura, di rinfrancarsi; il bisogno del convalescente che esce di casa per la prima volta, o del viaggiatore che ha traversato un traforo sotterraneo fetido di fumo. È come una lunga esclamazione, un *ah finalmente!,* analizzato, tradotto in rappresentazione oggettiva: nella rappresentazione di una natura bella e serena, di una figura umana bella e buona finalmente, e di una nuova condizion di cose oramai ben più rassicurante.

Ma la reazione all'Inferno è più nel poeta, nel calore drammatico della sua fantasia, che in noi. Noi gli abbiamo bensì sentito dire che l'Inferno era buio, oscuro, nebuloso; ma per conto nostro non ce ne siamo accorti e non ci abbiamo creduto, poichè egli ci ha visto così chiaramente tante cose e persone e ce le ha fatte così chiaramente vedere. *La morta poesia,* dice lui accennando all'Inferno; ma è *morta* perchè riguarda i *morti,* cioè, secondo un senso ristretto usuale a lui e al linguaggio sacro, i dannati, e dal soggetto triste ha essa preso secondo lui una tal quale tristezza e abiettezza; noi, senza sconoscere un tanto di vero in codesto concetto, sentiamo però come non si possa dar poesia più viva di quella!

Questo primo canto è singolarmente scorrevole anche per la forma. È spigliato, agile, semplice. O perchè il poeta nel comporlo era proprio di vena,

o perchè molto lo limò, o per entrambe le cause, non ha se non pochi intoppi. Non vi sovrabbondano gli arcaismi che raffreddano il lettore moderno, nè i passi difficili o ambigui che costringono il chiosatore ad affaticar sè e gli altri, nè le varianti di gran rilievo che fanno impuntar nel leggere [1]). Non è che simili cose vi manchino del tutto, nè che non vi sia da spender qua e là molte parole per dar evidenza piena pure a quello che è chiaro, o per dissipare torbidi nuvoli che l'industria degl'interpreti ha addensati su questo o quel luogo; ma una lettura spensierata è più agevole che altrove, e il lavorìo ermeneutico trionfa meglio degl'inciampi.

Gli antichi chiosatori solevano, nell'accingersi ad esporre un canto del poema [2]), suddividerlo in parti. Era una tradizione scolastica, un po' gretta, che oggi ci fa impazientire, quando non ci fa sorridere come di tenerezza per l'ingenuità di coloro; ma Dante stesso tenne quel metodo quando nelle prose volgari commentò le sue liriche, e l'avrebbe

---

[1]) S'intende che le tenui differenze foniche - quali *retro* o *dietro* (3), *sei* o *se'* (27), *capegli* o *capelli* (35), *richegge* o *richiegge* (93), *ricinghe* e *stinghe* o *ricinga* e *stinga* (94, 96, e quindi *lusinga,* 92) - neppur si mettono nel conto.

[2]) Un canto, o, come spesso preferivan di dire, un capitolo. Il qual termine si ritrova poi appropriato ai componimenti berneschi, che per la struttura metrica equivalgono a un canto del poema, e che un'affinità pure intrinseca hanno con questo, che era una Commedia e perciò aveva assunto quella forma metrica derivata dal bonario Serventese.

di certo tenuto se si fosse posto a chiosare egli medesimo il poema. Oggi vedo che taluni eruditi espositori, con un'aria tra chi fa davvero e chi celia, ripigliano talvolta quella vecchia maniera. La quale ebbe ed ha quest'inconveniente, che spesso dà nel pedantesco o nel futile; e oggi ne ha uno di più, che è di parer una contraffazione vezzosa di una cosa vieta, giustamente smessa. Ma vi son casi rari in cui non è pedanteria nè vezzo il ricorrere alla partizione del canto, purchè torni assai opportuna e sia fatta con più discrezione che gli antichi non usarono. Così, di questo canto mi par bene indicare le quattro articolazioni che vi si ravvisano naturalmente, e forniscono utili soste alla lettura e al commento.

Le prime quattro terzine contengono il tema, la proposizione di tutta la cantica, e l'invocazione. La seconda parte (v. 13–27) è la descrizione dei fenomeni celesti. La terza, sino al verso 108, è il magnifico episodio di Catone; che s'apre con una terzina che potrebbe anche aggregarsi alla parte seconda, poichè è come l'innesto tra le due. La quarta ed ultima è il racconto dell'esecuzione che i due poeti diedero ai comandi o precetti di Catone.

I.

Preludiando all'Inferno il poeta s'è contentato d'invocare semplicemente le *Muse,* insieme con l'alto ingegno e con la fida memoria; nel Paradiso

invocherà Apollo addirittura, e con grande solennità. Qui tiene una via di mezzo, come si addice a questa cantica mezzana: invoca le Muse, chiamandole sante e protestandosi loro devoto, e quindi ne richiede in modo più particolare una.

1 Per correr miglior acqua alza le vele
Omai la navicella del mio ingegno,
Che lascia dietro a sè mar sì crudele.
4 E canterò di quel secondo regno,
Dove l'umano spirito si purga
E di salire al ciel diventa degno.
7 Ma qui la morta poesì risurga,
O sante Muse, poi che vostro sono;
E qui Calliopè alquanto surga,
10 Seguitando il mio canto con quel suono,
Di cui le Piche misere sentiro
Lo colpo tal che disperàr perdono.

Or perchè scelse giusto la Musa preposta all'epopea, mentre non pretendeva che il suo poema fosse epico, o, com'egli ed altri allora avrebbero detto, tragico, bensì cosa mediocre o comica? Forse volle dire che un po' se n'avesse a immischiare la Musa dell'epopea, perchè nel secondo regno ha più luogo qualcosa di epico? Non lo credo. Senza propriamente affermare che a Dante non risultasse dalle sue letture classiche che Calliope presedeva all'epopea, tanto meno però oseremmo tener per certo ch'egli avesse ben presente la funzione epica di lei ed a questa mirasse. Ce ne distorrebbe, se non altro, l'assoluta ignoranza che di tal funzione ci mostrano gli antichi illustratori, anche i più colti. Il Lana

dice prescelta Calliope « imperquello che è propria musa, diretta a pulita, dolce parlatura », e poi spiega che il suo nome vale « bella voce ». L'Anonimo, fra tante che ne sballa sulle Muse, non accenna ai loro rispettivi rapporti coi diversi generi letterarii, e come nona mette Calliope, « cioè dolce sonorità, ovvero buona et bella voce ». Il Boccaccio, che nel chiosare il II dell' Inferno fa il suo sproloquio sulle Muse, ne dice d'ogni sorta, attenendosi molto a Isidoro di Siviglia, ch' egli cita come Isidero [1]; ma non parla mai di generi poetici. E Benvenuto: « Nona ultimo complet numerum Calliope, quae merito ponitur in fine, quia est dea elocutionis; nam eloquentia finaliter accedit post omnia praedicta, nam, opere perfecto, fit recitatio, et traditur doctrina aliis publice cum debita pronuntiatione et eloquii venustate. Bene enim dicitur Calliope a *chalo* quod est bonum, et *phonos* quod est sonus, quasi *bona et consona vox* ». A parlare coi termini moderni, sarebbe dunque piuttosto la Musa non so se più dire della stilistica o della declamazione. E non è facile che Dante in ciò si aggirasse in un ordine d' idee più largo dei suoi chiosatori, egli più fino ma più medievale di loro; senza dire che, nell' àmbito stesso del classicismo, Calliope non è così incollata all' epopea come le nostre spicce definizioni scolastiche abituano a credere, trovandosi il suo nome congiunto dai poeti anche a ogni

---

[1]) Sarà *Isidero* con l' accento greco (Ἰσίδωρος), come lo spagnuolo *Isidro*. Altri antichi hanno codest' *Isidero*.

altro genere di poesia, e traslatamente usato per le Muse in genere o per la Poesia stessa. Quel che monta è ch'ell'era la principale tra le Muse, e che ciò a Dante l'insegnava se non altro il verso ovidiano, con cui una delle Muse, riferiti a Pallade i canti che Calliope avea contrapposti a quelli d'una delle Piche, concludeva (V, 662): « Finierat dictos *e nobis maxima* cantus ».

Ancora più monta che l'episodio delle Metamorfosi, a cui espressamente il poeta accenna, fu in questo luogo la sua fonte diretta. Come nel preludio del Paradiso blandirà Apollo col ricordargli la sua allegra vendetta sul satiro Marsia che avea preteso emularlo nel canto, così ora blandisce Calliope col ricordarle la vittoria da essa riportata sopra le Piche: le nove sorelle, figlie di re, che sfidarono al canto le Muse, e, vinte da Calliope, furono in pena di lor superbia trasformate in piche. Non ebbero remissione, e già s'erano accorte che non avrebbero avuto riparo: perciò *disperàr perdono* [1]). Il Buti, osservando che le Piche non si vollero dar per vinte (Met. V, 664–69), e solo per questo furon punite, congetturava si dovesse leggere *dispettar perdono*. Invece sarà che Dante volle prender la cosa all'ingrosso e usò *perdono* in un senso più generico, come 'scampo', sorvolando sul

---

[1]) Benissimo il Filalete: « Zwar wollten die Pieriden sich nicht für besiegt erkennen, doch mag man immerhin annehmen, dass sie sich im Innern besiegt fühlten und desshalb 'an Vergebung verzweifelten' ».

particolare che lo scampo l'avevan rifiutato da ultimo per soverchia protervia.

Del resto, deriva da Ovidio anche il *surga,* così generalmente franteso. Si suol credere che *alquanto surga* significhi che Calliope sia pregata di *elevarsi* un poco, e con ciò sollevare il canto del poeta un po' più su che nella cantica precedente. Così non fa specie che qualche editore si sia attaccato alla variante di qualche codice, *turga;* che è tanto brutta quant'è poco autorevole. Codesto verbo, è vero, occorre due volte, nel Paradiso (X, 144; XXX, 72), in buon significato morale; ma dal *ben disposto spirto,* o dal *desìo,* che *turge,* ci corre molto fino al turgore di una persona: di una Musa, che s'avrebbe a *gonfiare,* sia pur nel senso metaforico di rendere più nobilmente tumido il discorso del suo poeta. Sennonchè il *surga* stesso, nel senso che gli si assegna e che lì per lì pare evidente e naturale, neppur conviene. Non è Calliope che debba elevarsi un po' più; è il discorso del poeta che per elevarsi ricorre al semplice intervento di Calliope, la quale gli presti quel suono che sopraffece le Piche. Il bisogno che il discorso s'elevi, è già espresso col *risurga* e non accade ripeterlo; e per conseguir tale risorgimento è richiesto *alquanto aiuto* di Calliope in persona, della massima Musa. Ovidio fa raccontare da una Musa che, dopo che avean finito le Piche, innanzi alle Ninfe chiamate giudici della gara, venne la volta di loro Muse (*poscimur Aonides*), ed esse affidaron l'opera propria a una sola, a Calliope (*dedimus summam certaminis uni*); e questa

allora, *s' alza in piedi,* tenta le dolci corde e poi accorda al suono una lunga narrazione:

Surgit et immissos hedera collecta capillos
Calliope querulas praetemptat pollice chordas
Atque haec percussis subiungit carmina nervis....

Dante dunque, con quel *surgit* in capo, dice che Calliope, non già si elevi un po' più, ma si levi, s' alzi un po' in piedi anche per lui, ad accompagnare (*seguitando*) il suo canto con quel suono così bello che usò per vincere le Piche. Il diretto richiamo di questa metamorfosi, e di tutta la sua storia, gli rendeva legittimo e chiaro il senso semplicissimo di quel *surgere* di Calliope per aiutar lui a far *risurgere* la sua poesia dalla bassezza infernale.

E per concludere, non altro che il grado supremo di Calliope tra le sorelle, e il suo nome indicante la bella voce, e la sua parte di protagonista nel fatto delle Piche, che a lui piaceva rammentare per adulazione, lo indussero ad invocarla in modo speciale [1]). Che poi con le Piche alludesse, quasi in

---

[1]) Le altre singole Muse a cui si rivolge (a tacer di *Cliò,* nominata a proposito di Stazio e ricavata senz' altro da due invocazioni della Tebaide stessa) sono *Urania* (Purg., XXIX, 41) e *Polinnia* (Par., XXIII, 56), che quasi certamente pronunziò *Uranía* e *Polinnía.* L' una, la Musa delle cose celesti, è invocata nel prender a descrivere la mistica processione con cui Beatrice discende dal cielo; l' altra è menzionata quando ei vorrebbe inneggiare al nuovo splendore del riso di Beatrice nel cielo ottavo e vi rinunzia. L' ovvia etimologia dei due nomi bastò a determinare la scelta delle due.

atto di sfida, ai proprii emuli, secondo pensano più chiosatori, è supposizione gratuita e forse puerile; a cui dopo bisognerebbe farne corrispondere una ancor più arrischiata a proposito di Marsia.

Nè mette conto di discutere se tutta l'invocazione non odori troppo di paganesimo. A noi non preme se non di avvertire che, innanzi alla suppellettile mitologica e poetica, Dante non s'atteggiava nella maniera burbera e bigotta che altri tenevano; nè considerò le vecchie divinità come demonii, secondo che fecero i più rigidi o i più rozzi. Pur qualificandole per bocca di Virgilio Dei falsi e bugiardi, non gli reggeva il cuore di dire addio a tutto quel mondo che la poesia classica gli rappresentava con sì vivi colori. Nel simbolismo, che permetteva di veder sotto a quei fantasmi una verità leggiadramente velata, egli acquetava la sua coscienza di cristiano; e accarezzava con l'immaginazione compiacente le belle favole, alle quali come poeta e come studioso dell'antichità teneva assai. Erano ancora ben lontani i tempi che la mitologia sarebbe divenuta uno strascico uggioso, un artifizio stracco, e che il Manzoni avrebbe potuto dir giustamente, sebbene con una vivacità un po' cruda, che Giove, Marte e Venere stavan per fare la stessa fine di Brighella, Arlecchino e Pantalone. In quel secolo il sole del classicismo genuino rinascente era luce fulgida che cominciava a fugare le tenebre del medio evo.

Colei che noi diciamo *Callìope* (*Calliŏpē* Καλλιόπη) o *Calliopèa* (*Calliopēa* Καλλιόπεια), par che Dante la chiamasse *Calliopè;* così come disse *Semelè, Cli-*

menè, Cliò, Fetòn, orizòn, Semiramìs, Diogenès e via via. Tale uso gli derivava da una norma della grammatica latina medievale, che in tal modo trattava più o meno tutti i nomi greci, o in genere i nomi stranieri; ed a lui, e forse a quella grammatica, era essa ribadita dall'esempio francese, tanto allora efficace. La norma era in parte dovuta al fatto che parecchi di quei nomi, come per esempio *Pentecostè* e *Diogenès,* erano effettivamente ossitoni nella lingua originaria, e si tirarono appresso, cosa naturale in tanta scarsezza di coltura, anche quelli che come *Calliope* o *Semiramis* non vi sarebbero stati indotti dal primitivo loro accento [1]).

Non so se per applicare la norma ora detta, quei moderni editori che guardando agli antichi codici si son persuasi aver Dante scritto non già *poesia,* sibbene, in forma volgare, il latino *poesis,* stampano *poesì.* Ma non mancan ragioni per metterci in qualche perplessità sopra una tale accentuazione. Non potrebbe Dante aver voluto *poèsi?* Chi sa come pronunziò la parola il Buti quando ad altro proposito l'adoperò per conto suo; certo non pensò all'ossitonismo il Nannucci per questo nome in quanto usato dal Buti, e circa altri nomi arcaici dello stesso tipo [2]). Nè, si badi, *poèsi* sciuperebbe il ritmo del nostro verso, chè anzi, mercè l'accento di settima, esso n'acquisterebbe un'andatura stanca, che parrebbe

---

[1]) Cfr. PARODI, *Bull.,* III, 105 sgg. S'ha però *melòde* in tre luoghi del Paradiso.

[2]) Cfr. *Nomi,* p. 44-6.

dire: « finiamola con la morta poesia! ». Pur troppo non possiamo attinger luce da passi paralleli, dai quali risultasse più sicuramente o un *poesì* o un *poèsi,* giacchè (è una delle tante sorprese che il lessico dantesco ci tiene in serbo) questa è l'unica volta che il vocabolo occorra nel poema, dove nemmen *poesia* si trova in alcun altro luogo [1]). Nè il prender consiglio largamente da altri grecismi della stessa categoria è così facile come sulle prime parrebbe dover essere, poichè sono più che scarsi in tutto il poema. Ve n'è bensì uno molto decisivo in un verso assai ovvio (Inf., XI, 107): « Lo Genesi dal principio conviene », il qual verso non torna se non si legge *Genesì;* ed è curioso che seguitino a stampar *Genesi* pur gli editori che han messo in campo il *poesì.* Il solo Tommaseo, per quanto ora posso indagare, badò all'imperfezione di quel ritmo, e fin dalla sua prima edizione stampò *Genesì,* e in nota richiamò *Semiramìs.* Ma è rimasto per tante decine d'anni senza séguito; salvochè l'Andreoli, lasciando *Genesi* nel testo, richiamò in nota l'avvertenza del Tommaseo, soggiungendo però che il poeta debba avere scritto addirittura *Genesìs,* ed invocò il *Lachesìs* del Purgatorio (XXV, 79). Quindi il Tommaseo finì con adottar *Genesìs,* e il Camerini ricordò questo

---

[1]) E così, nè *poesia* nè *poesi* (comunque s'avesse a leggere) si ha giammai nelle opere minori volgari, stando al prezioso libro di SHELDON e WHITE, *Concordanza delle opere italiane in prosa e del canzoniere di D. A.* (Oxford, 1905), a cui mi è caro di poter rendere onore.

senza seguirlo; mentre di recente il Fornaciari e il Casini hanno assunto *Genesì*. Or dunque è tempo che tutti gli editori si risolvano a rettificar quest'accento, ma è un guaio che si possa restare incerti tra *Genesì* e *Genesìs*. I codici, se non hanno la consonante finale, condurrebbero alla prima forma, per quanto essi non segnino l'accento; ma se badiamo al fatto che nel poema si ha *Diogenès, Caròn,* da una parte, e *Tàle, Ippocràte, Plàto,* dall'altra, donde pare che l'accento finale si abbia solo a patto che si mantenga la consonante, si sarebbe tentati a preferir *Genesìs,* sfidando l'autorità dei codici. La quale incertezza ci sospinge a un nuovo dubbio circa il vocabolo da cui siamo primamente mossi, cioè se non convenisse scrivere *poesìs* [1]). Sennonchè *Genesìs* è un nome proprio, una citazione, e si capirebbe; non si capirebbe una forma così scabra a indicare un concetto come la poesia, e in un luogo così fervido. Quivi il poeta non può aver messo se non una parola, magari nobile per il suo latinismo o grecismo, ma scevra di sapore esotico; quindi o *poèsi* o *poesì*. Sarebbe anche tra le cose ammissibili ch'egli scrivesse là *Genesìs* e qua *poèsi:* salvo le risoluzioni definitive che l'esame dei codici possa suggerirci. Ma forse si può smettere ogni scru-

---

[1]) Noto qui di passata che la degenerazione dei latini *poesis, haeresis, phrenesis, paralysis* ecc. nei volgari *poesia, frenesia, eresia, parlasia,* sia stata agevolata dal vezzo medievale di pronunziare ossitoni quei grecismi; astraendo qui dalla questione se ciò avvenisse anche quando si sopprimeva la consonante finale.

polo e stampar *Genesì* e *poesì*. Tanto, il poeta ben potè considerare simili vocaboli con criterii diversi da quelli applicati a *Diogenès* e *Ippocràte*.

II.

L'uscita dall'Inferno fu anzitutto un riveder le stelle, ed al cielo si volge subito l'attenzione del poeta:

13 Dolce color d'orïental zaffiro,
Che s'accoglieva nel sereno aspetto
Dell'aer, puro insino al primo giro,
16 Agli occhi miei ricominciò diletto,
Tosto ch'io uscii fuor dell'aura morta,
Che m'avea contristati gli occhi e 'l petto.

S'accoglieva equivale a *si diffondeva, era diffuso,* secondo il giusto richiamo del Cesari alla *melode* che *s'accogliea per la croce* di Marte (Par., XIV, 122). Il vocabolo suscita lì per lì un'idea contraria a quella della diffusione, ma è potuto adattarsi a questa perchè l'unità del colore sparso per tutto il cielo suscitava un'impressione unica, come l'unità dell'*inno* concordemente intonato da tutti gli spiriti formanti la croce luminosa costituiva un'unica melodia. Così potè aversi un *s'adunava,* che è poi come dir un *si spandeva.*

Sono più o men vecchie ubbìe che *insino al primo giro* significhi *fino al primo cielo* partendo dalla terra, cioè al cielo della Luna; ovvero *fino al primo cielo*

girante computando dall'alto, cioè al cerchio nono, al *Primo mobile.* In ogni caso, siccome il *primo giro* significa altrove (Par., IV, 34) addirittura l'immobile Empireo, il cerchio decimo, e *giro* quindi non vale che *cerchio* nè include l'idea del movimento, tanto dunque farebbe intendere che l'aere era puro fino all'Empireo. Ma, trattandosi di purezza, cioè assenza di nuvole e vapori, che son cose prossime alla terra, è più ragionevole, come l'Angelitti ha confermato con solida argomentazione, intendere *fino all' estremo orizzonte.*

Gli occhi e il petto fu spesso spiegato *corpo e anima, i sensi e l' animo;* pel quale ultimo significato latineggiante richiamano il *santo petto* di Catone. Ma questo taglio così netto non è giusto. L' Inferno gli aveva affaticato anche il petto fisicamente inteso, con la fatica dell'andare e del salire, e con altri inciampi alla respirazione. O dunque il senso è meramente fisico per entrambe le parole, o, se un senso morale si ha da vedervi annesso, è da distribuire fra tutte e due. Gli occhi avevan penato, oltre che pel fumo e la caligine, anche per il piangere di pietà o raccapriccio, per il mirar tante miserie; come il petto avea penato anche per gli affanni di core, per ogni specie di onesti palpiti. Ebbe torto Benvenuto a spingersi fino al solo senso morale: « conturbaverat mentem meam, oculo videndo et corde compatiendo tam tristia mala damnatorum ». Il senso fisico è invece in prima linea. L' *aura morta* si presta ai sottintesi teologici, che l'aggettivo risveglia subito; ma insomma

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

si contrappone al cielo sereno vero e proprio, sebbene anche quest' ultimo possa avere i suoi sottintesi teologici. E ciò importa che il senso letterale, fisico, deve avere un valore autonomo e pieno, salvo il guardar poi di sotto ad esso. Poniamo che non un viaggio allegorico, ma si descrivesse un viaggio usuale e lo sbucar da un cammino sotterraneo all' aria aperta, a ciel sereno, imminente l' aurora; e le parole del nostro poeta tornerebbero egualmente, riuscirebbero chiare e appropriate altrettanto! Se dice che l' azzurro del cielo ridiede il diletto agli occhi, mentre l' aura morta gli avea contristati gli occhi e il petto, egli è che a chi sbuca all' aperto la principale consolazione è degli occhi, ed ogni altra stanchezza non si dilegua subito, nè il colore può suscitare altra sensazione che visiva. Ma quel rincarare dipoi con l' aggiunta del *petto,* a un lettore troppo sospettoso di sensi riposti può far l' impressione che il vocabolo serva ad aggiungere al fisico il morale, laddove tutto è qui fisico e tutto è poi suscettibile di applicazioni morali.

Dopo la rapida contemplazione di tutto il cielo sereno e stellato, lo sguardo si fissa alla parte più chiara del cielo, dove l' alba incomincia:

19 Lo bel pianeta che ad amar conforta
Faceva tutto rider l' orïente,
Velando i pesci ch' erano in sua scorta.

È Venere senza dubbio, Venere mattutina. Ma poichè nella primavera del 1300 Venere era vespertina, e mattutina fu invece nel 1301, sì che questo

luogo è una forte arma in mano a quei che porrebbero la visione nel 1301, vi fu chi per assicurare il 1300 mise in campo che questi versi indichino piuttosto il Sole. È una stortura, come di chi trovando la menzione dell' « animale che miagola » in un passo dove s'aspetterebbe di trovare quello che abbaia, dicesse che alla fin fine anche il cane ha un suo modo di guaiolare, che si può dir miagolìo. Lasciamo stare che quell'arma non ferisce a morte il 1300 [1]) e che forse si è ormai scoperta una materiale spiegazione dell'errore astronomico di Dante [2]), ma comunque sia non bisogna violentare l'evidenza, nè in servigio d'un'altra questione venir meno ai più elementari doveri della sincera ermeneutica. S'è voluto cavar costrutto dalla locuzione *in sua scorta,* come se avesse a dire che il bel pianeta aveva *per sua guida* i Pesci: il che starebbe a favor del Sole, che appunto è preceduto sull'orizzonte dai Pesci, mentre Venere li precede. Ora, è innegabile che in Dante *scorta* e *scorgere* valgon sempre *guida* e *guidare,* laddove oggi il sostantivo dà piuttosto idea di *séguito* o *codazzo.* L'idea di accompagnamento, di protezione, di guardia, che è comune così alla guida come al codazzo, ha fatto piegare il vocabolo ad un senso che pare l'opposto dell'antico. Ma qui non bisogna fermarsi al vocabolo, bensì badare all'intera locuzione, e come *essere in sua balìa* o *potestà* o *custodia* significa *esser*

---

[1]) Cfr. i miei *Studii sulla D. C.,* p. 545 sgg.

[2]) Cfr. *Bullettino,* X, 305.

sotto la sua balìa ecc., così *in sua scorta* vale *sotto la sua guida.* Il pianeta dunque aveva in sua guida i Pesci, perchè li guidava, li precedeva; ed era Venere! Se il lettore moderno spensieratamente intende che li aveva *per suo codazzo,* sconosce il senso antico di *scorta,* ma l'errore è compensato dal senso complessivo della locuzione, e quella parafrasi, benchè non precisa, riesce equipollente al testo. Non so che altre fantasticherie superflue si sono fatte sul *velando,* come se avesse a significare aumento di luce che il bel pianeta desse ai Pesci, ma *velando* vuol dir *velando*! Il pianeta rideva tanto, che la sua luce scemava quella dei Pesci che l'accompagnavano. La perifrasi indicante il pianeta sarebbe poi troppo misera per il Sole, – « che mena dritto altrui per ogni calle » (Inf., I, 17), è « lucerna del mondo » (Par., I, 38), « padre d'ogni mortal vita » (XXII, 116), « ministro maggior della natura » (27-138) –, mentre sarebbe per esso medesimo eccessiva rispetto all'azione dello spíngere ad amare, attitudine caratteristica di Venere (Par., VIII-IX). Godiamoci quindi in pace la dolce terzina, senza guastarcela con stiracchiature astronomiche e lessicali nè con preoccupazioni polemiche. Nè, vorrei aggiungere, con escogitazioni allegoriche, se non fosse degna di nota quella del Filalete: l'amore è il principio della legge cristiana, quindi non a caso Dante vede Venere sul bel principio del regno della salvazione.

E così potessimo goderci in pace le due terzine che seguono, belle pure ma dalle quali tanti dubbii rampollano:

22 Io mi volsi a man destra, e posi mente
All' altro polo, e vidi quattro stelle,
Non viste mai fuor che alla prima gente.
25 Goder pareva il ciel di lor fiammelle:
O settentrïonal vedovo sito,
Poi che privato se' di mirar quelle!

Una cosa è indubitabile e riconosciuta universalmente ab antico: le quattro stelle simboleggiano le quattro virtù cardinali. Più su (VIII, 88 sgg.) il poeta ne vedrà altre tre che certo simboleggiano le virtù teologali. Più su ancora (XXXI, 106-111) le quattro belle danzanti, che nella mistica processione personificano le virtù cardinali (XXIX, 130-2), e che gli additano le tre personificanti le teologali (XXIX, 121-9), dicono:

Noi sem qui ninfe, e nel ciel semo *stelle*.

Sta bene, ma due questioni sorgono. Cotali stelle sono una mera finzione poetica come le ninfe, o rispondono a una realtà che il poeta avesse in un modo qualunque appresa o creduto apprendere, circa l'altro emisfero? E nello stesso senso allegorico, pur tanto manifesto, come potè egli dire che il nostro emisfero sia vedovo delle virtù cardinali, mentre vi furon tanto coltivate prima di Cristo, e coltivate dopo Cristo anche le teologali?

Per trattar a fondo la prima questione ci vorrebbe perizia astronomica, gran domestichezza con la storia della geografia, e un'accurata indagine sui limiti delle cognizioni astronomiche e geografiche

di Dante. Agli scienziati sorride subito di scovar un fondo realistico nelle immaginazioni del poeta, e ai letterati piace d'avere un tal pronto soccorso in una materia per essi spinosa; come agli uni e agli altri non dispiace che il divino poeta appaia già bene informato di cose non ancora divulgatesi tra gli uomini del suo tempo, o quasi capace di presentire con intùito poco meno che profetico le imminenti scoperte dei navigatori e della scienza. Perfino sembrerebbe pur bello se egli avesse solo poeticamente sognato le quattro stelle, e per fortuna il sogno avesse trovato riscontro nella realtà. Quindi si è facilmente diffusa tra i moderni la credenza che esse sian da identificare con la così detta Croce del Sud, che fa parte della costellazione del Centauro [1]. E s'è un po' cercato come Dante le potesse conoscere, o da Marco Polo, o da Tolomeo, o da mappe celesti arabiche, o dalle Tavole Alfonsine: in cui nel s. XIII furono adoperate, per volere di Alfonso il Savio, le carte celesti di Tolomeo rinnovate dagli Arabi. Ma resterebbe a vedere se codeste fonti egli le conoscesse tutte, o fin dove potesse giungere la sua capacità a servirsene per cavarne fuori le quattro stelle di mezzo alle altre fra cui sono catalogate: giacchè, si badi, non è che ve le avrebbe

---

[1]) Come poi anche per le tre stelle un astronomo ripescò due stelle della Nave e una dell' Eridano, « note al poeta per l'Almagesto »; mettendoci però, per riuscir nella pesca, quel che nel testo non c'è: che le tre sian meno lucide e più tra sè distanti che non le quattro!

trovate messe in vista così per l'appunto [1]. Certo, navigatori antichi e recenti s'erano portati tanto giù dall'Equatore da dover conoscere le stelle dell'altro emisfero, e Dante stesso, come l'Angelitti mi fa considerare, supponeva che la *gran secca,* la *quarta habitabilis,* fosse effettivamente abitata fino all'Equatore terrestre, dove sono, « infra l'altre genti li Garamanti » (Conv., III, 5); e dall'Equatore si vedono tutte le stelle del cielo. Ma tutto questo avrebbe dovuto condurlo, non che a conoscer lui per udita le stelle dell'altro emisfero, sì pure ad ammettere che altri esseri umani le conoscessero di vista, mentre invece egli afferma che le quattro non furon *viste mai* se non dalla *prima gente;* e, qual che si sia il senso da dare a codesta frase, essa non par conciliabile con ragguagli positivi che Dante cavasse da Tolomeo o da altri.

Dai caldi accenni antartici di Dante parve a taluni valentuomini che dovesse venirne una certa ispirazione ad arditi navigatori; ma bisogna bene intendersi. Altro è che quel miraggio poetico potesse, caso mai, affascinare gli animi malgrado le tragiche minacce di Dante a chi s'arrischiasse oltre le Colonne d'Ercole, come tante volte accade che

---

[1]) La Croce del Sud, come avverte il Filalete, fu notata solo il 1679 dal Royer, e solo una delle sue stelle è di prima grandezza: due sono di seconda, e una di terza grandezza. E il tramonto che il poeta finge per le quattro stelle sue (VIII, 92) non sarebbe astronomicamente ammissibile se non per le più piccole fra le stelle della detta Croce.

l'accesa narrazione di un amore tragicamente finito seduca i lettori a voler provare le perigliose ansie dell'amore; e altro sarebbe il dire ch'egli esortasse a quei viaggi, li approvasse, ne presentisse o sperasse un esito felice. Altra è l'impressione che noi, conscii di ciò ch'è poi seguito, riceviamo dai suoi versi, e altro il sentimento ultimo ch'ei pretendeva destare. La sola conseguenza logica dell'episodio d'Ulisse era, dopo quel bello sfogo d'immaginazione temeraria, d'invitare a starsene ben bene rinchiusi entro i soliti confini, soffocando ogni smania di scoperte oceaniche. L'altro emisfero ei se lo riserba per un ufficio tutto soprannaturale, e non gli preme altro se non che, per carità, nessuno glielo tocchi!

In questa parte dunque, lungi dall'essere una specie di precursore d'un nuovo slancio dell'umanità verso il resto del pianeta ch'ella abita, Dante si mostra più che mai ristretto nei cancelli medievali, e proclive a farli più angusti e più rigidi. Se il cuore gli avesse detto che un'èra novella di scoperte s'andava approssimando, ne sarebbe stato sconcertato per la scena topografica del suo secondo regno, della quale certo non gli garbava che presto i posteri avessero a sorriderne come d'una vieta ingenuità. Oggi ogni marinaio può veder coi suoi occhi che agli antipodi di Gerusalemme non v'è alcun'isola, ma acqua, molt'acqua, ossia una plaga dell'Oceano Pacifico al sud delle isole Tubuai, che è del tutto vuota e tale si conserva fino alle terre antartiche; nè ciò sarebbe una gran consolazione per il poeta! Immaginarselo dunque affiatato con

quei che gli potessero fornire qualche positiva notizia del mondo antartico, è contro ogni verosimiglianza. Quale fosse l'àmbito in cui più che probabilmente egli stesso s'aggirava, lo dimostrano i suoi primi espositori. Nessuno, ch'io sappia, tenta d'identificare le quattro stelle con alcunchè di reale; tutti corrono e si fermano al mero senso allegorico. Sicchè frughi pure, chi è in grado di farlo sapientemente, di che vere stelle il poeta potesse intendere, e per che via averle conosciute; per ora, a non volersi abbandonare a congetture seducenti e ad una compiacenza soggettiva che non è tutt'uno con l'austera sagacia dell'ermeneutica, l'unica cosa probabile è che le quattro stelle sieno una finzione poetica, posta per sostegno all'allegoria, con la spensierata fiducia che del mondo antartico, tanto, nessuno sapeva nè avrebbe mai saputo nulla di preciso.

Conosceva la solita lista delle « 1022 corpora di stelle », data da Tolomeo e dalle Tavole Alfonsine, le quali stelle « li savi d'Egitto hanno veduto », e su quel numero fece un curioso almanaccare (Conv., II, 15). Nella lista vi sono pur quelle del Centauro. Ma ciò non era aver sott'occhio, in modo diretto o indiretto, il polo antartico; e a buon conto il finger che fra le tante stelle antartiche ve ne fosser quattro e tre molto appariscenti, da poterne fare il simbolo delle sette virtù, non gli dovè parere un arbitrio soverchio nè pericoloso [1]). In quell'altro

---

[1]) Fu richiamato il *Somnium Scipionis* (III, 8, 16), ove Scipione in Cielo addita al figlio, colà rapito in sogno, il luogo

emisfero ei la faceva da padrone, e si foggiava liberamente tutto quel che gli quadrasse ai fini poetici o simbolici. Finse anche il fiumicello sotterraneo dal Purgatorio al centro della terra, forse non senza simbolismo. I dantisti sanno altresì dire che quel fiume è l'ultima derivazione del Letè, e

---

che ospita le anime di quei che vissero giusti e pii. È la via lattea; e da essa, o da quelle parti, il sognante vede tutte le stelle del cielo così chiare e così grandi come dalla terra non si vedono: – « ... illum incolunt locum quem vides (erat autem is splendidissimo candore inter flammas circus elucens), quem vos, ut a Graiis accepistis, orbem lacteum nuncupatis ». Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. Erant autem eae stellae, quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium, quas esse numquam suspicati sumus; ex quibus erat ea minima, quae ultima a caelo, citima terris, luce lucebat aliena. Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret –. Ma giova non far confusioni. Il *flammas,* che qui son le stelle del cielo, può aver suggerito a Dante la parola *fiammelle;* come poi l'ammirazione per la grandezza delle stelle viste lassù anzichè dalla terra, e il disprezzo per la picciolezza della terra, guardata così da alto, e per le sue ambizioni, han di certo contribuito alle immaginazioni del XXII del Paradiso. Inoltre, la grandezza e mirabilità dei corpi celesti, notata dal celeste luogo dove in sogno si trovava (*ex quo*), potrebbe aver conferito in qualche modo alla vivacità del lume delle quattro stelle viste dal lido del Purgatorio. Ma insomma Cicerone non parla che delle stelle che pur si vedono dal nostro emisfero, e che in effetto son tali e così grandi quali noi nè le vediamo nè le sospettiamo; tanto che al paragone la più piccola riesce la luna. Nè questo ha nessun particolare rapporto con la geografia del Purgatorio.

che porta le lagrime delle anime purganti, o le macchie del peccato lavate nel Purgatorio, fino a un passo da Lucifero, o addirittura fino al Cocito; ma son tutte intuizioni più o men verosimili, chè Dante non dice nulla. Certa è però ad ogni modo la finzione d'un reale a fine poetico, e con accessorii che accarezzano il reale, come il poco pendìo e il molto serpeggiare di esso fiume. E da qual geografo lo cavò?! A chi lo avesse stretto con domande importune, avrebbe potuto, in un momento di buon umore, rispondere un quissimile di quel che a Bernabò Visconti replicò il mugnaio del Sacchetti: se non mi credi, va a verificare! Egli si reputava al sicuro da ogni sindacato. In buon punto ci viene il ragguaglio che nelle carte celesti medievali si rappresentavano solo le stelle visibili sull'orizzonte di Alessandria o del Cairo, e quindi intorno al polo Sud lasciavano un grande spazio vuoto [1]). In quel vuoto la fantasia del poeta mise quel che gli piacque.

Ed ora all'allegoria. Questa, ove non si fermi alle primissime parole, alla semplice menzione delle quattro stelle, ma investa, come parrebbe troppo naturale, tutto quel che segue, cioè il fatto che solo la prima gente ebbe il bene di contemplarle, e per l'emisfero nostro sia una gran privazione il non averle presenti, dovrebbe venir a dire che le virtù cardinali assai per tempo furon perdute di vista.

---

[1]) O. Peschel, *Geschichte der Erdkunde,* München, 1877, p. 222 n.

Ma è possibile che Dante uscisse in una simile esorbitanza? Intanto, chi è la *prima gente?* Adamo ed Eva, rispose qualche antico, e i moderni approvano, e a me pure sembra la sola cosa plausibile. È vero che la prima coppia umana restò nel Paradiso Terrestre solo per sette ore, dalla prima del dì all'ora che segue il mezzodì (Par., XXVI, 139-42), quindi in un tratto di tempo poco opportuno per ravvisare stelle; ma, a tacer che molti scrittori avevan inteso cotali ore come anni o più, non è impossibile che Dante strologasse qualche ripiego perchè almeno sull'inizio di quel breve periodo gli occhi acuti dei primi parenti fossero valsi a scorgere le stelle, o che so io. E v'è di meglio. Il viaggio e la dimora dei due dopo l'espulsione dall'Eden, di che non parla espressamente il Genesi (quantunque sia ovvio sottintendervi ch'ei rimanessero dalle parti del Tigri e dell'Eufrate), e su che il poeta non si pronunzia, e si sarebbe trovato in un brutto impiccio a pronunziarsi messo che aveva l'Eden in cima a un'isola, lasciavano un certo margine all'immaginazione; potendo i due scacciati essere poco o tanto rimasti nell'isola dopo abbandonatane la cima, e avere speso comunque del tempo a trasferirsi altrove, con che battello, o se a nuoto, Iddio lo sa. Certo su questo problema s'eran già esercitate le congetture di quegli autori anteriori al poeta che pur essi mettevan l'Eden in un'isola, come si dirà in altra parte di questo volume; ed anche perciò egli poteva lasciar la questione nell'indeterminato e nel vago.

Inoltre, la prima gente potrebbero esser forse i primi discendenti di Adamo; i quali, secondo un' osservazione di Humboldt, avrebbero potuto vedere dapprima le stelle antartiche dalle regioni patriarcali dell'Asia, perdendole poi a mano a mano di vista per effetto della precessione degli equinozii; ma non so se la cosa vada tanto liscia, nè se sia lecito attribuire tale escogitazione al poeta. Altri pensarono che questi accennasse all'età saturnia o dell'oro (cfr. Inf., XIV, 106); sennonchè Matelda insegna che l'età dell'oro fu nel Paradiso Terrestre (Purg., XXVIII, 139-44), nè più nè meno, e tutto il resto è sogno: ond'è che così si tornerebbe a Adamo ed Eva senz'altro. Benvenuto, scartato tutto, preferisce rivolgere l'allusione agli antichi Romani, ricordando il pensiero di Agostino, che Dio mostrò con Roma quanto possano le civili virtù anche senza la vera religione. Ma con ciò si metterebbe un curioso distacco tra i Pagani e i Cristiani. Forse che questi, avendo imparato a conoscere anche le virtù teologali, avevano smesse le cardinali? Non s'erano anzi esse avvalorate con la vera fede? Altro è che nei Romani brillassero le virtù cardinali per la loro propria efficacia, scompagnate com'erano dalla vera fede, ed altro che questa le abbia fatte smarrire! E il peggio è che, se ci stacchiamo da Adamo ed Eva, e in genere da un'età remota e mitica, non solo l'espressione *prima gente* ha sapore d'improprietà, ma, andasse pur bene il senso allegorico, si guasterebbe il letterale. Le quattro stelle saranno una finzione poetica di significato

meramente allegorico, ma, fatta la finzione, la convenienza topografica deve in apparenza essere rispettata. Orbene i Romani non vissero, non coltivarono le loro virtù, nell'altro emisfero; e sarebbe puerile il ricorrere alla considerazione che, con le loro conquiste, essi si spinsero al di là dell'Equatore, e così potessero talvolta mirare le benedette stelle. La chiosa di Benvenuto adunque non va.

Ma v'è di più. Anche prescelta la spiegazione letterale più verosimile, cioè che la contemplazione delle quattro fiammelle sia stata un privilegio di tempi migliori lontanissimi, resta sempre che ad applicarvi fino in fondo il senso allegorico si va incontro a conseguenze molto repugnanti. Nel nostro emisfero le virtù cardinali erano state tutt' altro che ignote al mondo pagano, e il Limbo è pieno di quelli che, ignorando le tre sante virtù, conobbero e seguirono tutte quante le altre. Dopo la venuta di Cristo, meglio ancora, come abbiamo detto dianzi. E dunque? Come fece il poeta a compatir tanto il nostro emisfero perchè privato di mirar quelle stelle, cioè le quattro virtù? Il dubbio diventa così penoso, che, mentre sul principio ci siam rifugiati nel senso allegorico per sottrarci alle pretese d'un senso letterale troppo realistico, ora ci sentiamo sospinti a ripararci nel senso letterale (non dico realistico), a fuggire le incongruenze dell'allegoria. Quasi diremmo che il poeta, dopo aver dato corpo alle virtù, si sprofondasse tanto in quell' immaginazione astronomica, da uscire in quell'esclamazione sulla vedovanza del mondo settentrionale

solamente per dire *Quant' eran belle!,* senza sottintendervi più niente di allegorico; interrompendo insomma l'allegoria e pigliando sul serio il senso letterale per meglio colorirlo. Se no, non rimane che questa scappatoia: che le stelle rappresentino le virtù nella loro pienezza, nel loro massimo fulgore; sicchè Dante non neghi che una reminiscenza, anche assai cospicua, delle quattro virtù, si sia manifestata e si manifesti in questo nostro mondo, prima e dopo l'avvento del cristianesimo, ma insinui che essa sia mera reminiscenza, non già presenza piena, sfolgorante, assoluta, spontanea. Non c'è scampo: o l'allegoria non va oltre la prima terzina, o nella seconda va presa con molta discrezione, cioè nel senso che ora dicevamo, che solo all'uomo quale era uscito dalle mani del Creatore le virtù eran cosa ingenita, istintiva, scevra di sforzo.

Le quattro stelle le vide ponendo mente *all' altro polo,* all'antartico: polo celeste, s'intende [1]). Poscia, partitosi dallo sguardarle, staccatosi dalla loro contemplazione, si volse un poco *all' altro polo,* al polo artico. Questo ritorno sulla medesima espressione, per indicare due cose opposte, non è bello. Nè è da rimediare col supporre ch'egli avesse in mente l'uso latino dei due *alter,* di cui il primo si suol tradurre italianamente con *l' uno.* Troppe pa-

---

[1]) Il quale polo celeste antartico si trova alla destra di chi abbia, come Dante, rivolta la faccia all'oriente. Ciò è vero per qualunque parte della terra, non costituisce alcun' antitesi tra i due emisferi.

role ci son di mezzo; ed è manifesto che la prima volta dice *l' altro polo* perchè è il polo opposto a quello che vediamo noi, è *l' altro* rispetto a quello del luogo ov' egli scrive il suo racconto, e la seconda dice *l' altro* in contrapposizione al polo antartico dianzi da lui accennato.

Fugace è l' occhiata al polo artico, interrotta subito dalla vista di Catone, ma basta per fargli notare che già il Carro non v' era più. Che vuol dire? Che era già tramontato a quell' ora? No, dice il Giuliani rincarando su un dubbio del Filalete, poichè il Carro non l' avrebbe in niun' ora potuto vedere dal luogo dove stava lui, e qui il *già* è più un avverbio di luogo che di tempo. Se ho ben compreso, è come se uno, venuto a Firenze da Bologna, dicesse che a Pistoia già era sparito il Reno. Ma non è vero che nel grado di latitudine del Purgatorio non si potessero vedere, in certe ore, le stelle del Carro (eccetto, in genere, la principale), sicchè il *già* indica proprio il tempo, secondo che generalmente si è inteso; e per seguire il Giuliani bisognerebbe prima dimostrare che Dante ignorasse il fatto astronomico or ora detto.

28 Com' io dal loro sguardo fui partito,
Un poco me volgendo all' altro polo,
Là onde il Carro già era sparito;
31 Vidi presso di me un veglio solo,
Degno di tanta riverenza in vista,
Che più non dee a padre alcun figliuolo.

III.

Un veglio. Il gallicismo che dava sapor d'eleganza al vocabolo, come oggi glielo dà l'arcaismo, predispone l'aspettativa di una figurazione nobile. *Un vecchio* avrebbe avviato a concetti più ovvii, o financo a idea di fiacchezza o di miseria: il vecchierello o il vecchiaccio. Un vecchio può esser pure un pezzente o un sacrestano o che so io: il veglio è Catone, che anche più in là (II, 119) è *il veglio onesto;* come un altro veglio sarà nella mistica processione (XXIX, 143) l'autore dell'Apocalisse:

> E, diretro da tutti, un veglio solo
> Venir, dormendo, con la faccia arguta.

Invece Caronte è *un vecchio* [1]).

Un veglio *solo* è anche l'autor dell'Apocalisse, perchè viene ultimo e separato dal resto della pro-

---

[1]) Naturalmente in tali sinonimie non si può giungere a un rigore pedantesco, nè ci farà specie che alluda a san Paolo e a san Luca il verso « Vidi due vecchi in abito dispàri » (Purg., XXIX, 134), e che a lode di tre signori valenti e cortesi si dica « Ben v'èn tre vecchi ancora, in cui rampogna L'antica età la nuova.... » (XVI, 121). In entrambi questi casi, il numerale che precede *vecchi,* e il cader questo in cesura nel primo verso, e nel secondo il significare che fa un reciso contrapposto tra la vecchia e la nuova generazione, spiegano interamente la preferenza data alla forma indigena e più usuale del vocabolo.

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

cessione; come ultimo libro del Nuovo Testamento, e unico libro profetico di questo, è l'Apocalisse. Catone è un veglio *solo* per altre ragioni. L'epiteto, applicato a lui, non serve a una determinazione materiale come nell'altro caso, nè a un sottinteso simbolico; bensì è un'indicazione materialmente superflua, utile però all'impressione poetica. In quel *piano solingo* (v. 118), su quel *lito diserto* (130), avanti a quella montagna ripida e solitaria, non vedendosi ancora altro che terra e cielo, l'apparizione di quell'*unica* figura umana fra tanta solitudine aveva colpito l'animo di chi lo vide, e quell'impressione vuole la sua espressione. Il *solo* serve al rilievo, suppergiù come il « *tutto* il vedrai » di Farinata, così bene lumeggiato dal De Sanctis.

L'apparizione lo scuote di più perchè è subitanea e prossima: *presso di me.* Dell'avvicinarsi di Catone, per quanto rapido, si sarebbe pur accorto, se non si fosse trovato tutto volto a rimirare le quattro stelle; invece, rivoltatosi a un tratto per guardare al polo opposto, si trova a lato quel monumento. Già all'aspetto, *in vista,* gl'impone una riverenza filiale. A codesti due versi, come alla « immagine paterna » di ser Brunetto, l'uso quasi proverbiale che se ne fa non ha scemato freschezza. All'efficacia qui contribuisce la forma negativa dell'espressione, che ha l'aria come d'un divieto: *più non dee.* Il qual divieto però sembra oggi più assoluto che non paresse allora, quando l'*alcun* potea valere semplicemente *un.* Una nota di tenerezza è aggiunta da *figliuolo,* che ancora poteva avere il

senso diminutivo e carezzevole, che l'italiano serbà ma il moderno toscano ha infelicemente obliterato [1]). Così facendo sè piccino piccino, il poeta dà più risalto alla maestà di Catone. E nuovo risalto essa ha dal modo onde questi *portava* (non dice *aveva*) la chioma e la barba:

34 Lunga la barba e di pel bianco mista
Portava, ai suoi capelli simigliante,
De' quai cadeva al petto doppia lista.

Portava, non per proponimento che n'avesse all' altro mondo, ma perchè lo aveva avuto nei suoi giorni estremi, e il suo aspetto di ombra non fa, al solito, che continuare l'ultima parvenza dell' uomo vivo. Dante teneva presente Lucano, ove dice che Catone, appena vide levarsi sù le armi a guerra civile, si lasciò crescere i canuti capelli e la barba (*Fars.*, II, 372-6):

Ille nec horrificam sancto dimovit ab ore
Caesariem, duroque admisit gaudia vultu.
Ut primum tolli feralia viderat arma,
Intonsos rigidam in frontem *descendere canos*
Passus erat, *moestamque* genis increscere barbam.

Questa figura così scultoria di vegliardo onorando, lì per lì può suscitar l'idea d'una vecchiaia, non cadente, no, ma più inoltrata di quella che spetterebbe a Catone, morto a quarantotto o qua-

---

[1]) Cfr. il mio libro *Le correzioni ai Promessi Sposi e la questione della lingua;* Napoli, Pierro, 1895; p. 84, 195.

rantanove anni. Sennonchè, secondo la dottrina seguita da Dante, già col quarantesimo sesto anno incomincia la *senettute*. La canizie poi e la gravità della vita e del portamento la rendono appariscente. Non si può quindi dire che Dante non potesse raffigurarci Catone come ha fatto, pur se ne conosceva esattamente gli anni; nè che ne abbia comunque esagerata la vecchiezza sol perchè l'ha esaltata, e l'ha atteggiata in maniera che il lettore inclina da sè ad esagerarsela. Anzi deve dirsi colpa del lettore se non considera che la barba è solo *mista* di bianco [1]).

A tutto ciò non badarono gli umanisti che, tra altre censure petulanti al gran poeta volgare, non gli risparmiarono questa dell'aver sognato un Catone troppo vecchio, o non seppero difenderlo se non col dire che l'avesse finto così per convenienza artistica [2]). Sennonchè oggimai v'è un'altra ipotesi da smaltire: che Dante confondesse Catone Uticense col suo omonimo bisavolo, soprannominato il Censorio, che morì a ottantacinqu'anni, e fu lui pure famoso per severità. L'ha sostenuta il Chistoni [3]), non senza industria, benchè troppo soffermandosi in considerazioni generiche o nella trattazione incidentale di questioni estranee, e troppo sorvolando

---

[1]) Cfr. i miei *Studii s. D. C.*, p. 378 n.

[2]) Cfr. SCHERILLO, *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, p. 453 e 455.

[3]) Nella *Raccolta di Studi critici dedicata ad A. d'Ancona;* Firenze, 1901, p. 97 sgg. Molte buone osservazioni vi ha già contrapposte il VACCALUZZO, nel *Giorn. Stor. d. lett. ital.*, vol. XL, p. 140 sgg.

su parecchi punti essenziali. Non però la cosa è da guardare con preconcetta avversione. Quasi certamente, per esempio, Dante confuse Alessandro di Fera con quel di Macedonia, come scambiò una Taide qualunque da commedia con la famosa etèra del Macèdone [1]), e forse diè del *membruto* a Caio Cassio, che Plutarco dice fosse scarno, per iscambio con l'adiposo Lucio Cassio della terza Catilinaria. San Tommaso unificò l'imperatore Claudio col successore Nerone, perchè entrambi si chiamavano e Claudio e Nerone e Tiberio [2]). Nulla diciamo dell' epopea carolingia, che su Carlo Magno cumulò i fatti del Martello, del Grosso e del Calvo; nè sarebbe senza attrattiva il riscontrare in Dante una traccia di medievale spensieratezza che lo raccostasse un momento a predecessori tanto dammeno di lui per ingegno e coltura. Solo, di buone prove ci vogliono per indursi ad ammettere che egli unificasse due personaggi, morto l'uno decrepito il 149 a. C., l' altro in verde vecchiaia il 46. È vero che in fatto di nozioni storiche il povero Dante era a corto di fonti, dove i suoi poeti non lo soccorressero; ma a generazioni troppo distanti appartennero quei due, perchè almeno molti indizii indiretti non lo avviassero a distinguerli. Or dove sono le buone prove?

Dovrebbero venirci da altri luoghi del poema e dalle opere minori, se mai appioppassero all'Uticense i titoli e i fatti del Censore. Ma un'altra sola volta

---

[1]) Cfr. SCHERILLO, op. cit., p. 519-22.

[2]) Cfr. i miei *Studii* ecc., p. 346 n.

è menzionato l' Uticense nel poema (Inf., XIV, 15), con allusione all'eroismo onde menò per il deserto di Libia gli avanzi dell'esercito del morto Pompeo, secondo che Dante leggeva nella minuta ed enfatica narrazione di Lucano [1]; il quale, a dirla in parentesi, gli attribuisce una robustezza così smisurata, da escludere con ciò solo che fosse un ottuagenario! Nella Monarchia (II, 5) magnifica il suicidio di Utica, e trascrive le lodi fattene da Cicerone. Nel Convivio (III, 5; IV, 5, 6, 27, 28) o allude al suicidio con entusiasmo, o esalta la singolar virtù dell' uomo, o tocca della sua appartenenza alla setta stoica, o della sua andata ai Garamanti, o della sua piena abnegazione di sè alla patria e al mondo (parafrasi di alcuni versi di Lucano), o dei rapporti con Marzia. E in tutti codesti luoghi scrive *Catone* senz'altro, nè gli sfugge una mezza parola che sconvenga all' Uticense, o che anzi non lo indichi in un modo caratteristico. Viceversa, tre sole volte, e nel solo Convivio (IV, 21, 27, 28), nomina il Catone anziano, non per altro che per richiamare certi pensieri del *De senectute,* espressi da Tullio parlando « in persona di Catone »; dove, trattandosi d' una mera citazione, non è il caso che sdruccioli in cose che spettino invece all' Uticense, o ad ogni modo non vi sdrucciola mai. Che dunque li confondesse lui, sol per non essersi preoccupato che i lettori li potessero confondere, già sarebbe niente più che un sospetto, non verificabile; ma c'è di

---

[1]) Fars., IX, 394, e cfr. SCHERILLO, nella *Lectura* del c. XIV.

più, chè egli se n'è preoccupato, e due delle tre volte dice: « in persona di Catone *vecchio* », che traduce il *Catoni seni* di Tullio. Nè è lecito asseverare che *vecchio,* anzichè « Catone *il* vecchio », sia, non un distintivo come nel testo latino, ma un semplice epiteto; il che sarebbe più verosimile solo se dicesse *il vecchio Catone* [1]. Un tal dubbio non è avvalorato da niuno indizio, ed è anzi smentito dal fatto, che le due volte che Dante si piglia la briga d'aggiunger quel *vecchio* è nei due capitoli (27 e 28) dove o ha parlato prima o viene a parlar dipoi del Catone iuniore, mentre si contenta di chiamar Catone senz'altro il protagonista del dialogo ciceroniano in quel capitolo (21) ove non c'è pericolo di scambio; donde apparisce manifesta l'intenzione del distinguerli. Che poi le parole di Catone vecchio, circa la dolcezza della morte in quell'età, dian luogo, dopo altre considerazioni e citazioni e allegazioni d'altri celebri esempii, a un discorso intorno ai rapporti di Marzia con l'altro Catone, non vuol dir proprio nulla. Del resto, il titolo stesso del dialogo, *Cato maior de senectute* – dato pure che i suoi manoscritti glielo dessero smozzicato, di che però non

---

[1]) A niente ci servirebbe richiamare le parole del Convivio (IV, 5): « se quello benedetto *Scipione giovane* non avesse impresa l'andata in Africa »; che alludono soltanto alla precocità bellica di Scipione Africano il Maggiore, la quale è anche più espressamente accennata nel Paradiso (VI, 52): « Sott'esso *giovinetti* trionfaro Scipione e Pompeo ». Del resto, quella frase deriva dallo *Scipio iuvenis* di Orosio: cfr. SCHERILLO, *Dante e Tito Livio,* nei *Rendiconti del R. Istituto Lombardo,* 1897, p. 6.

sarebbe prova sufficiente il citarlo che fa altre cinque volte con la sola indicazione *di senettute* o *della vecchiezza* – era citato coi soli due primi vocaboli nel *De amicitia* e nel *De officiis,* che Dante conosceva; e il *maior* era una sicura spia. Nè v'era ragione ch'ei l'avesse a interpretare come nella dicitura medievale di *Ovidio maggiore* applicata alle Metamorfosi, cioè alla maggiore opera di Ovidio, chè il riscontro tornerebbe solo se il *De senectute* fosse « la maggiore opera di Catone ». E dal *De officiis,* come da altra opera ciceroniana a lui nota e da altri scrittori che avea familiari, la distinzione gli risultava netta, o gli risultavano i dati occorrenti per farla. Lucano (VI, 789) dice che l'ombra di Catone, del maggior nemico di Cartagine, deplora laggiù la morte del nipote non disposto al servaggio: « Maior Carthaginis hostis, Non servituri maeret *Cato* fata *nepotis* ». Come sarebb'egli rimasto sordo a tante voci, che tutte gl'insinuavano di distinguere e nessuna gl'inculcava di confondere? Fra le altre v'era pur quella dello stesso Catone il vecchio, che dalle pagine del libro di Cicerone parlava eloquentemente contro il suicidio [1]).

Un solo brano del Convivio (IV, 28) sembra a primo aspetto mostrare che Dante, a prescinder dall'avere o no unificato i due, per lo meno ritenesse morto l'Uticense in decrepitezza. È il brano che allegorizza così il ritorno di Marzia a Catone: — « E che queste due cose convengano a questa età, ne

---

[1]) Se ne riparlerà più sotto.

figura quello grande poeta Lucano nel secondo della sua Farsaglia, quando dice che Marzia tornò a Catone, e richiese lui e pregollo che la dovesse riprendere. Per la quale Marzia s'intende la nobile Anima; e potremo così ritrarre la *figura* a *verità*. Marzia fu vergine, e in quello stato significa l'*Adolescenza;* poi venne a Catone, e in quello stato significa la *Gioventute:* fece allora figli, per li quali si significano le virtù che di sopra si dicono convenire alli giovani; e partissi da Catone e maritossi ad Ortensio, per che significa che si partì la *Gioventute,* e venne la *Senettute.* Fece figli anche di questo, per che si significano le virtù che di sopra si dicono convenire alla *Senettute.* Morì Ortensio; per che si significa il termine della *Senettute:* e Marzia, vedova fatta (per lo quale vedovaggio si significa lo *Senio*), tornò dal principio del suo vedovaggio a Catone; per che significa la nobile Anima dal principio del *Senio* tornare a Dio. E quale uomo terreno più degno fu di significare Iddio, che Catone? Certo nullo ». —

Codeste curiose moralità, che il povero Lucano non s'era mai sognato di mettere per sottintese nella sua faconda narrazione drammatica, ad un lettore distratto, o ad un critico infervorato d'una tesi, possono far l'impressione che Marzia fosse già uscita di senettute ed entrata nel senio, cioè avesse passati i settant'anni (cfr. IV, 23-24), e quindi Catone, se pur tra lui e la moglie non vi fosse una scandalosa differenza d'età, dovesse anche lui averne molti sulla groppa. Ma è un'impressione, per dir così, acustica, e che si dilegua subito quando si ri-

fletta che il vedovaggio di Marzia *significa* il senio, non già che Marzia fosse lei nel senio. Di codesta moglie d'andata e ritorno, tutte le andate e i ritorni e tutte le persone a lei attinenti *significano* allegoricamente qualche cosa: i figli dati a Catone simboleggiano le virtù appropriate alla gioventù, quelli dati ad Ortensio le virtù della vecchiezza, Ortensio la vecchiezza, come poi Catone stesso significa Iddio, e il ritorno a lui nel vedovaggio significa il ritorno a Dio nel senio. Ma nè Catone è addirittura Dio, nè i suoi figli o quei d'Ortensio furon delle virtù, nè il vedovaggio è il senio. Può trarsi a simboleggiare il senio, e la vedova che torna a Catone diventa così il simbolo del vecchione che torna a Dio. Questo è tutto. Certo a cosiffatta simbolica non si sarebbe prestata la vita di due coniugi giovincelli, e basta il senso letterale su cui il moralista ricama, basta il racconto del poeta latino, a indicare due coniugi attempati, e una moglie già sterile, che torna al suo primo marito, non per altro che per morire col nome di lui e remuover da sè la taccia d'essere stata col divorzio scacciata anzichè ceduta ad altri amichevolmente; che torna per dividere con lui le fatiche e gli affanni, ed i rischi della guerra (che non son però cosa da decrepiti):

in curas venio, partemque laborum.
Da mihi castra sequi: cur tuta in pace relinquar,
Et sit civili propior Cornelia [1]) bello?

---

[1]) La seconda moglie di Pompeo, che lo aveva accompagnato alla guerra.

Altro è dunque che l'età dei due, oltrechè le loro vicende coniugali, fossero suscettibili delle stiracchiature allegoriche su ciò che conviene alle quattro diverse età dell'uomo e sul ritorno dell'Anima nobile a Dio nell'età cadente, altro è pigliare alla lettera l'allegoria. Basti dire che Marzia corre difilato dai funerali di Ortensio a Catone, colle vesti funebri addosso, e ottiene che egli immediatamente, con rito assai spiccio, la rifaccia sua, senza tagliarsi nemmeno quella barba: testimone il solo Bruto, di cui era zio e che era lì a discuter della guerra. Sicchè il vedovaggio non durò nemmeno un giorno, eppure allegoricamente significa tutta un'età!

Nè la cosa riesce men chiara cogli ulteriori ricami che Dante vi fa: — « E che dice Marzia a Catone? *Mentre che in me fu il sangue,* cioè la Gioventute, *mentre che in me fu la maternale virtute,* cioè la Senettute, che ben è madre dell'altre virtudi, siccome di sopra è mostrato, *io,* dice Marzia, *feci e compiei tutti li tuoi comandamenti,* cioè a dire che l'Anima stette ferma alle civili operazioni. Dice: *E tolsi due mariti,* cioè, a due etadi fruttifera sono stata. *Ora,* dice Marzia, *che 'l mio ventre è lasso, e ch' io sono per li parti vòta, a te mi ritorno, non essendo più da dare ad altro sposo;* cioè a dire che la nobile Anima, conoscendosi non avere più ventre da frutto, cioè li suoi membri sentendosi a debile stato venuti, torna a Dio, Colui che non ha mestieri delle membra corporali. E dice Marzia: *Dammi li patti degli antichi letti, dammi lo nome solo del maritaggio;* ch'è a dire che la nobile Anima dice a

Dio: *dammi, Signor mio, omai riposo;* dice: *dammi almeno ch' io in questa tanta vita sia chiamata tua.* E dice Marzia: *Due ragioni mi muovono a dire questo: l' una si è che dopo me si dica ch' io sia morta moglie di Catone; l' altra si è che dopo me si dica che tu non mi scacciasti, ma di buon animo mi maritasti.* Per queste due ragioni si muove la nobile Anima, e vuole partire d' esta vita sposa di Dio, e vuol mostrare che graziosa fosse a Dio la sua creazione. Oh sventurati e malnati, che innanzi volete partirvi d' esta vita sotto il titolo d'Ortensio che di Catone! Nel nome di cui è bello terminare ciò che delli segni della Nobiltà ragionare si convegna, perocchè in lui essa Nobiltà tutti li dimostra per tutte etadi » —. Vale a dire che per tutte le età il meditar la vita di Catone è fonte d' insegnamenti di nobiltà. Dante si astiene dal proseguire il lavorio allegorico fino agli ultimi intenti di Marzia, di seguir Catone al campo, chè ciò non occorreva all' allegoria voluta spremere dai fatti anteriori. E si capisce; ma quel che non si capirebbe è che non s' avvedesse di quanto vien dopo in Lucano, e spingesse la sua illusione allegorica fino a sopprimere il senso letterale che non conduceva punto a far di Marzia una decrepita. E si badi, nella prosopografia di Catone ei se ne rimane stretto a Lucano: or come potrebbe quella dar a divedere in lui un errore cronologico sull' età di Catone, se a Lucano stesso niuno potrebbe ascriver l' errore senza cader nell' assurdo?

Che il poeta sapesse per l' appunto come Catone

morisse non ancora cinquantenne, o se l'immaginasse sessagenario, non so e non monta; ma il certo è che la figurazione che ne fa si attaglia al Catone storico. S'attaglia, starei per dire, fin troppo, giacchè donde cavò egli mai che la barba non fosse tutta bianca? Il suo modello, s'è visto, non gli parlava che di canuti: *canos*. Il Chistoni, accortosi quanto l'imperfetta canizie scalzasse alla radice la tesi che gli premeva, spiegò con lo Scartazzini la frase *di pel bianco mista* come *canuta,* supponendo pure che quei s'attenesse al chiosatore Daniello da Lucca (mentre la sigla dello Scartazzini rimanda al libro del profeta Daniele!) e che il Daniello intendesse *mista* per *numerosamente composta* (?). Ma nessun esempio, dantesco o no, conforta una simile interpretazione. Nella Commedia il participio indica sempre vera mescolanza, salvochè dove (Par., III, 143) la virtù *mista* nella stella e rilucente attraverso essa vuol dire *infusa,* e dove (XXXI, 78) l'*effigie* di Beatrice non discende fino a Dante *per mezzo mista,* cioè non attraverso alcun ostacolo di vapori o d'altro, come sulla terra avviene. I quali esempii, – come quello di *mesca* per *dia da bere* (Par., XVII, 12), l'unica forma del verbo in tutto il poema, che dà quel senso da cui gli altri due eccezionali di *mista* derivano –, non fanno propriamente al caso. Se dicesse *mista la barba di bianchezza* o *di color bianco* o *di bianco,* allora meno male; adesso si dovrebbe giungere fino a prender *di pel bianco* come se valesse *di bianchezza di pelo,* il concreto per l'astratto, il che non è di per sè strano nel linguaggio poe-

tico, ma in questo caso torna un po' ripugnante. Chi non voglia sforzare il testo per liberarsi da un particolare importuno, deve quindi riconoscere il senso che ogni lettore intuitivamente qui ravvisa, e ricordarsi che il grifone avea le membra *bianche di vermiglio miste* (Purg., XXIX, 114), e che nella Commedia il sostantivo *pelo* è sempre, tranne una volta, al singolare, e quasi sempre in senso collettivo.

Tuttavia, pur con l'animo sgombro d'ogni zelo pro o contro un assunto più generale, ci ritorna insistente un dubbio: perchè mai Dante parlò di barba mista di bianco, mentre Lucano non gli suggeriva che i capelli canuti? La perfetta bianchezza, senza indicare per forza una vecchiaia molto avanzata, sarebbe stata più bella, meglio confacente alla venerabilità della figura; laddove quella barba incerta, tra il nero che muore e il bianco che non trionfa del tutto, suol destare sentimenti pur essi men certi, meno decisi. Perchè si straniò dal suo esemplare, non ad ottener un effetto estetico più intero, non per meglio idealizzare il reale, ma riuscendo, se i lettori non ci avessero rimediato col distrarsi, a rendere meno pieno l'effetto? Ebbe egli da altra parte la notizia d'un Catone brizzolato? Non so e non credo; ma credo più o men probabili le tre supposizioni che seguono. La suggestione gli dovè, d'un modo o d'un altro, venire da quel *moestam* o *maestam* di Lucano. Questi disse mesta la barba in quanto il lasciarsela crescere fu come un segno di lutto per le misere condizioni della patria: un

segno, chi consideri il costume romano in tal materia, anche più grave che non sarebbe oggi. Lo stesso epiteto usò Properzio per le vesti di lutto, e d'altra parte Orazio burlava quei che per atteggiarsi a filosofi mettevan sù tanto di barba, filosofica barba: *sapientem pascere barbam.* Col pensiero volto a quell'epiteto lucaneo e all'orrida chioma (*horrificam caesariem*) Dante avrebbe forse potuto scrivere

> Lunga la barba, e di pel bianco, mista
> Portava...,

con l'intento che *mista* avesse a significare *arruffata, incolta.* Poichè però cotal senso è forzato e senza riscontro, e qui nel regno dell'eterna pace stonerebbe tanto quanto era invece opportuno nel dramma terreno del cittadino accorato, ed anche il ritmo del verso riceverebbe qualche danno dalla spezzatura sulla fine, torna meno inverosimile quest'altra congettura. L'epiteto, scritto all'uso medievale *mestam,* penava poco a scambiarsi con *mistam,* e nel suo manoscritto della Farsaglia Dante forse trovò codesta variante, e ne fu tratto a credere ad una barba brizzolata. E forse, appunto per aver trovato in Lucano misto il pel delle guance e canuto quel della fronte, sguisciò un poco sul divario, benchè in natura non insolito, con la frase generica *ai suoi capelli simigliante,* che, senza escluder la parità anche nel colore, non l'afferma nel modo più esplicito, e sembra più battere sulla lunghezza (*intonsos descendere*), che è messa in più rilievo dalla

postura dell'aggettivo *lunga* in cima al verso e dall'enfasi che vi assume [1]). La terza e più semplice congettura è che Dante abbia preso con discrezione, non a rigore, il *canos* (che alla fin fine non è *albos*) e, sapendo suppergiù l'età di Catone, lo abbia supposto più brizzolato che interamente bianco, e si sia lui risoluto a mutare il *mestam* in *mista,* non già traducendo, ma solo cambiando a modo suo un epiteto che il testo gli teneva presente, e che non più conveniva al nuovo stato d'animo di Catone. I peli arruffati di lui qual è in Lucano, Dante li ha giustamente ravviati.

E in conclusione una cosa è certa: se egli avesse scritto *un uomo solo* anzichè *un veglio,* che mai ci sarebbe in tutta la sua descrizione da giustificare tutte le dispute che si son fatte? da coonestare il menomo dubbio che egli non avesse un concetto preciso del Catone storico? Nulla, proprio nulla!

---

[1]) L'Ussani (*Sul valore storico del poema lucaneo,* Roma, 1903, p. 43), discutendo il *mistam,* dice: « Disgraziatamente di quest'ipotesi che io credo assai probabile, nei codici lucanei anche tardi da me esaminati non mi è occorso di trovar la riprova ». E in un altro lavoro che stava per pubblicarsi negli *Studi di filologia classica* (vol. XI), secondo che il Vitelli mi comunicò, l'Ussani raccolse le varianti che si ricavano da parecchi codici, e neppur lì c'è nulla; come nulla è negli undici manoscritti della Nazionale di Napoli, consultati per me da Emidio Martini. Ma, come l'Ussani medesimo notò, la mancanza d'una riprova positiva, se lascia senza un aiuto prezioso, non basterebbe a buttar all'aria la supposizione, in quel che avesse d'intrinsecamente plausibile.

Non c'è che il *veglio* a stuzzicare tante ciarle! Ma, secondo la divisione dantesca delle età dell'uomo, vecchio è già l'uomo prossimo alla cinquantina: dunque vecchio lo poteva, lo doveva chiamare; e finiamola.

IV.

Più o men bianco che fosse il pelo, la faccia era splendente:

37 Li raggi delle quattro luci sante
Fregiavan sì la sua faccia di lume,
Ch'io 'l vedea come il sol fosse davante.

Alcuni intendono: « Io vedevo come se avessi avuto davanti *a me* il sole, egli era luminoso come il sole ». I più invece: « lo vedevo come se egli avesse avuto davanti *a sè* il sole; come se avesse avuto il sole in faccia, non semplicemente le stelle ». Infatti quello non era ancor sorto; solamente alla fine del lungo colloquio Catone potrà dire: *lo sol che surge omai* (107). Credo che l'interpretazione più divulgata sia la buona, poichè il legame logico della terzina ad essa conduce: « le stelle illuminavan *sì* la sua faccia, *che* io la vedevo come le stelle non soglion far vedere ». Una sconnessione sarebbe se dicesse: « le stelle bastavano a farmi veder lui luminoso come un sole ». Anche il senso allegorico s'adatta bene a quello dei due sensi letterali che ci sembra il migliore. Simboleggiando le stelle le virtù cardi-

nali, il testo viene a dire che in Catone le quattro virtù giunsero a tal grado, a tale splendore, che quasi egli parve illuminato dal vero Dio; di cui il sole può esser simbolo [1]). Poichè però di Catone stesso l'autore dice una volta nel Convivio (IV, 28) che fu l'uomo più degno di simboleggiare Iddio, non si può negare che chi preferisce il senso letterale più sconnesso avrebbe modo di apporvi un senso allegorico: « Catone era luminoso come il sole, cioè pareva simboleggiare, come il sole fa, Iddio ». Ma sarebbe allegoria un po' stiracchiata anch'essa, come il senso letterale a cui s'avrebbe a adattare.

Mentre Dante lo ammira, Catone lo riscuote con un'intemerata. Quando un uomo assai capelluto e barbuto parla concitatamente, ci dà subito all'occhio il fatto, benchè naturalissimo, che tutta quella massa di peli accompagna i moti della bocca e del capo; e Dante non trascura questo particolare, anche perchè gli serve a dar la misura di quella concitazione. O per dir meglio, se quella massa è di peli crespi, irsuti, asseconda tutti i moti del capo senza avere un movimento proprio, e in tal caso un poeta non ne parlerebbe, come non istarebbe a dire che gli orecchi partecipano al moto del capo; ma se la chioma è spiovente e la barba lunga e capace d'ondeggiare, i movimenti rapidi della testa cagionano scosse e ondeggiamenti proprii della

---

[1]) Come in Convivio III, 12. E cfr. Purg. VII 26, Par. IX 8, X 53, XVIII 105, XXV 54, XXX 126: benchè in tali luoghi sia piuttosto metafora che simbolo.

chioma e della barba, i quali richiamano l'attenzione, e allo scrittore può piacere di metter la cosa in rilievo, pur come un ultimo tocco d'una descrizione abbondante. Tanto più qui dove Catone scatta in una interrogazione imperiosa, il che porta quasi di necessità a scuoter fortemente e dimenare la testa, mentre di ciò il poeta non fa espressa menzione, l'effetto che quello scotimento produce nella chioma e nella barba serve appunto a indicare indirettamente l'agitarsi del capo. Così questo verso che altrimenti pare un pleonasmo, una capricciosa insistenza su un accessorio insignificante, è tutt'altro che superfluo e bisbetico, dacchè esprime un gesto e palesa uno stato d'animo particolare.

La frase *oneste piume* riesce abbastanza chiara per il contesto, e quel lieve sapore di bizzarria che ha le conferisce più attrattiva che ripugnanza. Ma per rendersene ben conto convien ricordare che, nell'uso dantesco e nella lingua antica, *onesto* non era ancor limitato al senso più serio che oggi trionfa, ma poteva e soleva dire *decenza, decoro, apparenza decorosa, dignità* [1]). E *piume,* che ha riscontro nelle *maschili penne* ricuperate da Tiresia, che dev'esser proprio la barba e non altro, se non ha, a quanto pare, conforto d'esempii nella lingua antica e nella latina [2]), è un traslato onesto davvero;

[1]) Cfr. i miei *Studii,* p. 512.

[2]) Quei del Tasso e del Berni non contano, anche perchè accennano alle prime lanugini giovanili; e per il latino non si ha che un controverso luogo oraziano.

poichè il pelo ha con la piuma, a tacer dei rapporti che l'anatomico vi riconosce, il duplice riscontro, evidente, e gradevole a un poeta, della mirabile levità di peso, e dell'ufficio di coprir la pelle. Con *quelle oneste piume* rimanda e dà l'ultimo tocco alla descrizione dell'aspetto maestoso.

Come fu così pronto a sorprenderli Catone? Forse sta lì proprio a guardia del *pertugio* dond'erano sbucati? Non sembra. Il caso di Dante è affatto singolare, e così *nuovo,* che Catone se ne mostra stupito. Nell'Inferno l'intromettervisi di persone ad esso estranee era cosa più ovvia e temibile, e c'era tutta una storia di tali intromissioni, e di rancori rimasti nei suoi guardiani; nel Purgatorio no. Per Catone, l'ultimo de' suoi pensieri doveva esser quello di sorvegliare la buca infernale; l'ultimo de' suoi timori, che qualche dannato, vincendo la nera oscurità dell'Inferno, riuscisse a salire per quel cammino ascoso per cui discende con lieve e tortuoso pendìo il ruscelletto sotterraneo, il *cieco fiume,* che dal Purgatorio scola verso l'Inferno. Neppure l'approdo di viventi c'era da temere, come n'è testimonio la fine d'Ulisse: la montagna provvedeva da sè a respingerli. Adunque sarà che, perlustrando il lido, non avendo vista approdare allora una navicella d'anime purganti, nè ravvisando nei due pellegrini niuno degli spiriti a lui commessi, nota i due che da lungi vede uscir dalla buca o a questa prossimi, e subito piomba loro addosso, come farà poi, per diversa ragione, con Casella e co' suoi uditori. È un sottinteso, codesto, agevole quanto mai; ed è chiaro

che, se Catone si fosse trovato a sorvegliare da vicino il pertugio onde i due sbucano, e quasi di sentinella allo sbocco dall'uno all'altro regno della pena, suppergiù come Pluto e il Minotauro stanno sull'ingresso del cerchio loro, Dante non avrebbe avuto agio di svagarsi un poco a contemplare il cielo. Catone è piuttosto un girovago come i Centauri, e accorre dovunque sbirci una novità insolita. Ora ne ha intuita una singolarissima.

Ma è notevole che, mentre i guardiani infernali, e molti spiriti dannati o purganti, s'accorgono che Dante è vivo, egli non se n'avvede, nè dubita punto d'avere avanti a sè due dannati. E non è a dire che ciò sia per l'insufficienza della luce dell'alba, chè nell'Inferno l'oscurità è ben maggiore; piuttosto è che in questa e in altre faccende simili il poeta si riserva la più disinvolta libertà.

L'intemerata è brusca, come si confà al suo temperamento austero (si ricordi il *duro vultu,* la *rigidam frontem,* il *duri Catonis,* il *rigidi servator honesti,* di Lucano), e come compete alla sua carica, per la quale è davvero il caso di dire ch'egli ha *le physique du rôle.*

40 Chi siete voi, che contro al cieco fiume
Fuggito avete la prigione eterna?
Diss'ei, movendo quelle oneste piume:
43 Chi v'ha guidati? O chi vi fu lucerna,
Uscendo fuor della profonda notte
Che sempre nera fa la valle inferna?
46 Son le leggi d'abisso così rotte?
O è mutato in ciel nuovo consiglio,
Che, dannati, venite alle mie grotte?

Come coi guardiani infernali, e come infine con l'angelo portinaio (IX, 88-90), così con Catone il dar conto del viaggio spetta proprio a Virgilio; ma nell'atto stesso che vi si accinge, inculca a Dante d'inginocchiarsi, e ve lo sospinge pur con le mani:

49 Lo duca mio allor mi diè di piglio,
E con parole e con mano e con cenni
Riverenti mi fe' le gambe e il ciglio.

Il secondo verso, con l'accento di quarta e settima, e con l'incalzarsi dei tre *e con,* ci fa sentire l'ansia e la fretta di Virgilio.

52 Poscia rispose lui: Da me non venni;
Donna scese del ciel, per li cui prieghi
Della mia compagnia costui sovvenni.

Un chiosatore, confrontando questo ad altri luoghi ove ricorre il modo *non da me,* crede che qui valga *non per virtù mia,* anzichè, come si suole intendere, *non per mia elezione.* Sennonchè la frase qui si svolge diversamente che quella di risposta a messer Cavalcante, e si contrappone a un « fui pregato da una donna scesa apposta dal cielo ». Certo, coll'accenno di una tale provenienza già viene a insinuare ch'egli ha un appoggio, ma ciò non toglie che il senso immediato sia: « non son venuto qui di mio capo ». Ho però concesso che insinua d'aver in mano un aiuto celeste, e soggiungo che l'insinuazione serpeggia graziosamente pure nelle parole colle quali continua:

55 Ma da ch'è *tuo* voler che più si spieghi
Di nostra condizion, com' ella è vera,
Esser non puote il *mio* che a *te* si nieghi.

Ch'è un modo garbato di far sentire a Catone che alla fin fine nessuno gli potrebbe impedire di compiere la sua missione celeste, e che gli schiarimenti li dà perchè li *vuol* dare, e perchè a un tal uomo non saprebbe negar nulla. Al garbo carezzevole contribuisce finanche la sintassi un po' vezzosa, per cui il *mio* è anticipato al *che*. E lascia sdrucciolare nel *com' ella è vera,* cioè *com' ell'è davvero* o *proprio com' è,* la protesta d' una piena sincerità.

Il primo schiarimento è che Dante non è dannato: *non vide mai l' ultima sera.* Molti chiosatori annotano senza peritanza che la frase letteralmente vuol dire che non è morto, e spiritualmente che non è dannato. Sicuro, ma il senso letterale si regge poi bene con quel che segue, cioè che per la sua follia andò così vicino all' ultima sera da volerci ormai *molto poco tempo* per arrivarvi? Forse chi è caduto in peccato mortale muore presto anche corporalmente? Non vediamo cogli occhi nostri tante anime dannate campar lungamente, anzi in quanto a vigore fisico superare assai spesso la buona gente? E il poeta, sol per traditori come Alberigo e Branca d'Oria pone una finzione ben diversa. Dunque soltanto il senso spirituale si regge, e il letterale non è che un modo di dire metaforico. D' altra parte, la negazione della morte corporale viene più giù: « chè *questi vive* e Minos me non lega » (77); la qual

sarebbe una vana ripetizione, poco degna della sobrietà dantesca, se *l' ultima sera* non significasse semplicemente la dannazione, l'estremo oscuramento della coscienza [1]). Certo, il *questi vive* è viceversa suscettibile pur esso del senso spirituale, ma in questo caso è del tutto o principalmente corporale. Invece col primo verso Virgilio ha voluto ribatter subito la trista parola di Catone, *dannati.* Di sè non può negarlo, lo può solo attenuare, il che farà poi col *Minòs me non lega;* ma sul momento gli preme di negarlo per Dante, tanto più che per questi lo può fare in modo reciso. Finalmente il *mai* suonerebbe forse un po' strano per la morte corporale, mentre per la dannazione non disdice, e giova solo all'energia della smentita: Dante non ha *mai* fatto nulla di tanto grave da perdersi l'anima, sebbene ci sia andato vicino. E che *morte,* o una locuzione equivalente, possa indicare il pervertimento dell'anima senza la morte del corpo, lo dichiarano le vivaci parole del Convivio (IV, 7): — « Ultimamente, quando si dice *E tocca a tal ch' è morto e va per terra,* a maggiore detrimento dico questo cotal vilissimo essere *morto,* parendo *vivo.* Dov' è da sapere che veramente *morto* il malvagio uomo dire si può.... E ciò si può così mostrare:... perciocchè *vivere* è per molti modi..., e le cose si deono denominare dalla più nobile parte, manifesto è che *vivere* negli

---

[1]) Una ripetizione la fa Virgilio, dove torna a dire che è stato mandato a Dante per soccorrerlo, ma ha però lo scrupolo d' intercalarvi *Siccom' io dissi.*

animali è *sentire,* nell' uomo è *ragione usare.* Dunque se *vivere* è l' *essere* dell' uomo, e così da quello uso partire è partire da *essere,* e così è *essere morto....* E di quello potrebbe alcuno dire: come è morto e va? Rispondo, che è *morto uomo* ed è rimaso *bestia....* » —. E il venir rinunziando alla ragione è appunto follia: *la sua follia.*

58 Questi non vide mai l' ultima sera;
Ma per la sua follia le fu sì presso,
Che molto poco tempo a volger era.

61 Sì come io dissi, fui mandato ad esso
Per lui campare; e non v' era altra via
Che questa per la quale io mi son messo.

64 Mostrato ho lui tutta la gente ria,
Ed ora intendo mostrar quegli spirti
Che purgan sè sotto la tua balìa.

67 Com' io l' ho tratto, saria lungo a dirti:
Dell' alto scende virtù, che m' aiuta
Conducerlo a vederti e a udirti.

Veramente, non per vedere e udir Catone l' avea condotto fin là! Anzi quasi diremmo che avrebbe volentieri fatto a meno di trovarselo lì a mettere ostacoli e di dovergli rendere tanti conti, se non fosse che da Catone ebbero da attingere utili ragguagli per salire il monte. Ma era materialmente vero che l' avea condotto fino a vederlo e udirlo, e con garbata malizia oratoria si esprime come se quell' incontro per poco non fosse il vero fine del viaggio. E l' adulazioncella non è che l' esordio d' una serie di lusinghe.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

70 Or ti piaccia gradir la sua venuta:
Libertà va cercando, ch'è sì cara,
Come sa chi per lei vita rifiuta.
73 Tu 'l sai, chè non ti fu per lei amara
In Utica la morte, ove lasciasti
La vesta ch'al gran dì sarà sì chiara.

Al suicidio di Utica ci arriva gradatamente. Prima vi fa una coperta allusione, con l'aria di chi parli in astratto, di chi accenni una massima o tutta una schiera di magnanimi; poi, dopo l'allusione di sbieco, piglia la cosa di fronte, scopertamente. La terza persona, *come sa,* diventa seconda persona, *tu 'l sai!* Quasi che il principio generale gli abbia fatto risovvenire del caso individuale: « anzi, anche tu, proprio tu!... ». Nel recitar questo verso convien fare che il *tu* scoppii con una certa enfasi, come una ripresa. Per vellicar l'amor proprio degli uomini nobili ci vuole un non so che di discreto, di pudico; ci vuol l'apparenza d'un pensiero sopravvenuto spontaneo e come per caso.

I due versi sulla libertà, così commoventi, han fatto scorrere molte lacrime segrete, specialmente nel secolo che fu il nostro; tante lacrime, da metterne insieme un ruscelletto forse maggior di quello contro il cui corso ascoso i due poeti salirono dall'Inferno al Purgatorio. Ma il contesto dava un giusto appiglio alla commozione o questa spingeva a frantenderlo? Per verità, eran tempi che gli applausi degli spettatori avrebbero salutato sin le parole d'un giovinastro da commedia che, rodendo

il freno delle paterne inquisizioni sopra le sue dissolutezze, avesse esclamato di voler piuttosto morire che rinunziare alla libertà. Ma questa volta il sentimento patriottico non travisava nulla. Intanto la libertà a cui il Catone della storia aveva fatto olocausto della vita, era proprio la libertà politica: lo stesso idolo quindi, salvo la diversità dei tempi e dei casi, al quale altri oramai sacrificavano la vita o tutto ciò che l'abbella, ed altri avevano almeno eretto un'ara nel loro cuore. Sicchè, a dir poco, non sarebbe stata gran violenza, a traverso la musica del poeta, giunger subito al libretto della storia. Ma neppur la musica aveva snaturato il libretto. Certo, la libertà che il poeta andava cercando col viaggio oltremondano era la pace dell'anima, il dominio sulle proprie passioni, la purificazione della coscienza [1]; e fu un'altra delle delicate malizie oratorie di Virgilio il pareggiare senza più la pia aspirazione di Dante col cordoglio repubblicano di Catone. Ma dall'un lato, il suicidio di lui era andato soggetto, come tra poco diremo, a una specie di trasfigurazione, ove la libertà aveva assunto sembianze non troppo dissimili dalla libertà spirituale che Dante cercava; e dall'altro, il soprannaturale viaggio di questo era un rifugio e un rimedio, contro l'angoscia che gli davano le condizioni dell'Italia *serva,* piena di tiranni, priva di quella libertà che solo l'effettiva soggezione al monarca, all'imperatore, custode della giustizia, le

---

[1]) Cfr. Par., XXXI, 85, 89.

avrebbe assicurata [1]). Che se per l'appunto circa l'Imperatore il pensiero di Dante era diverso, anzi opposto a quello dell'Uticense, è un'altra questione, sulla quale il poeta sorvolava. L'importante è che le smanie di entrambi erano per la libertà. Nel sistema etico-politico di Dante, tutte le libertà si coordinavano, la temporale dipendeva dalla spirituale; e il vocabolo, preso in tutta la sua nobile estensione, dava diritto a raccostamenti che oggi parrebbero ridursi a giochi di parole, ed allora tornavan legittimi, filosoficamente felici, misticamente sublimi.

Toccato il tasto più lusinghiero per Catone uomo pubblico, Virgilio segue a volerselo propiziare volgendosi al punto più tenero della sua vita privata: il ritorno di Marzia a lui. Dice: « Non son proprio un dannato, sai in che cerchio son io? in quello stesso dov'è la tua Marzia ». Dice anzi, con cadenza più languida, con sintassi più tenera, *Marzia tua.* Anzi non dice subito *Marzia,* ma *gli occhi casti* di Marzia, come a precluder anticipatamente la via ad ogni ombra di reminiscenze profane. E s'affretta ad assicurarlo che ella porta ancora scritto in faccia, *in vista,* che le si legge ancora sul volto, il sentimento di devozione che la spinse a tornare a lui: par di vederla sempre in atto di pregar lui che la riprenda, che la tenga *per sua.* L'unica ambizione di lei era stata che sulla sua tomba si po-

---

[1]) « Et humanum genus, potissime *liberum,* optime se habet.... Sed existens sub Monarcha, est potissime *liberum* ». E tutto il resto del *De Monarchia* I, 12.

tesse scrivere *Marzia di Catone:* « liceat tumulo scripsisse: Catonis Marcia » (Fars. II, 343-4). *Marzia tua* e *per tua* riproducono quel *Marcia Catonis,* e si riecheggiano tra loro. E continua che dunque per l'amore che Marzia gli portò e gli porta (questo è più probabile significhi *per lo suo amore,* anzichè « per amor di lei ») condiscenda a loro. E dopo lo scongiuro gentile fatto invocando una cosa tanto cara e onorevole per Catone quale la fedeltà di Marzia, conclude promettendo un ricambio del pari gentile: si mostrerà grato a lei della condiscendenza di lui. *Grazie riporterò* ricalca forse il *gratias referre* dei Latini, che è più del semplice ringraziare; ma più ancora il *riportare* vorrà dire il trasferir che Virgilio farà la sua gratitudine da Catone a Marzia, e il riferir che farà a questa il beneficio fattogli dal marito. Sarebbe poi grossolano il chiedere in che modo l'ombra del Mantovano potesse restituire all'ombra di Marzia le cortesie dell'ombra di Catone. Nel Limbo, ricordiamocelo, le anime sanno mettersi in gran cerimonie; e qua Virgilio, col soggiungere: « Se non disdegni che io ti nomini in quel luogo », lascia intravedere che la cortesia riconoscente consisterà nel parlare alla moglie della bontà del marito. Ad ogni modo son di quei tocchi delicati sui quali non si vuol troppo insistere. Questo richiama alla mente l'altro di Beatrice a Virgilio: « Di te mi loderò sovente a lui ». Lì, a più forte ragione, fu cercato che cosa potesse importare a Virgilio, che ha perduto per sempre Iddio, l'esser ricordato con lode a Lui; eppure, dopo tanto

frugare, chi sa vi si avesse a intraveder una speranza di futura salvazione per Virgilio, non s'è trovato niente di plausibile, e la conclusione migliore è sempre che a un animo gentile può esser d'allettativa una promessa senza costrutto, solo che accarezzi un sentimento fino. Non ci tragga poi fuor di strada il *di te* che segue al *grazie riporterò,* non c'induca nella tentazione di credere che Virgilio prometta di portar a Marzia i saluti, le parole graziose, che Catone le volesse inviare per mezzo d'un così inaspettato corriere. Il *di te* è latineggiante e vale *relativamente a te,* come nella frase ciceroniana *gratias agere de matre:* ringraziare altri di quanto ha fatto a proposito di nostra madre. Fra le altre cose la promessa di riportar grazie non si collega direttamente a quanto Virgilio ha detto di Marzia e allo scongiuro fatto per l'amore di lei; chè v'è di mezzo il verso onde prega Catone di lasciarli andare al Purgatorio, e dopo questo le *grazie* non possono essere che i ringraziamenti per l'esaudimento della preghiera, i quali saranno portati a Marzia, laddove la promessa di farsi innocente mezzano d'innocenti tenerezze coniugali postume riuscirebbe ancor più goffa, se data come a contraccambio d'un beneficio.

76 Non son gli editti eterni per noi guasti,
Chè questi vive, e Minòs me non lega;
Ma son del cerchio ove son gli occhi casti
79 Di Marzia tua, che in vista ancor ti prega,
O santo petto, che per tua la tegni:
Per lo suo amore adunque a noi ti piega!

82 Lasciane andar per li tuoi sette regni:
Grazie riporterò di te a lei,
Se d' esser mentovato laggiù degni.

V.

Catone risponde austeramente, non però in modo sdegnoso, e neppure poco garbato. Finisce, sì, con ammonir Virgilio di non ricorrere a *lusinghe,* di contentarsi di far appello presso di lui alla donna celeste, e la lezione è un po' mortificante per Virgilio che aveva squadernata tanta eloquenza e creduto opportuno di tirare in ballo Utica e Marzia. Ma Catone parla a quella maniera non tanto per infliggere un ammonimento, quanto per protestare ch'egli non fa che il dover suo e che non gli si deve nulla. È come l'onesto impiegato che taglia corto sulle raccomandazioni e i complimenti, quando vede che una cosa l'ha da fare per obbligo. Quel ch'è più, non dice secco secco che non gli si parli di Marzia, ma si sofferma a spiegare perchè riesca inutile il parlargliene, dando insomma schiarimenti che a rigore potrebbe risparmiarsi; e prima ancora ricorda con amorevolezza i tempi in cui Marzia lo poteva commuovere o piegare (*muover*). Ripete il nome di lei con manifesta compiacenza, che diventa più espressiva per via di quel *Marzïa,* mentre il vocabolo è bisillabo in bocca a Virgilio. La dieresi, rarissima in cotal tipo di parole, fa parer che quel nome egli se lo assapori, se così posso

dire; e mi rammenta Farinata che, con una dieresi consimile, « di quella nobil *patrïa* nativo », sembra strascicare malinconicamente il caro nome di patria. Anche il ritmo del verso, pieno di soste pei molti accenti, aiuta a dar l'impressione che il fiero Marco Porcio si trattenga volentieri su quel domestico ricordo. Giova avvertire tutte codeste bellezze spicciole, anche per non risicar di sciupare la bellezza dell'insieme, e dei lineamenti psicologici del personaggio, con finezza lavorato dall'artista. A non badarvi, si dà a quella figura austera un cipiglio, un non so che di crudo, di rustico, di zotico, che non è lui, ma la sua caricatura.

85 Marzïa piacque tanto agli occhi miei,
Mentre ch'io fui di là, diss'egli allora,
Che quante grazie volle da me, fei.
88 Or che di là dal mal fiume dimora,
Più muover non mi può, per quella legge
Che fatta fu quando me n'uscii fuora.
91 Ma se donna del ciel ti muove e regge,
Come tu di', non c'è mestier lusinghe:
Bastiti ben che per lei mi richegge.

Di là (86) significa *nel mondo dei viventi.* Solo, poichè subito dopo contrappone sè in Purgatorio a lei rimasta nel Limbo (88), dove egli pure era stato per ottant'anni, potrebbe dubitarsi se *di là* non accenni al Limbo, o almeno non includa anche questo. Ma il dubbio è in gran parte vano: Catone pensa intanto alla vita terrena, che è poi quella in cui si fanno le vere grazie, mentre gli abitanti del Limbo

hanno al più l'occasione di parlarsi cortesemente; ed al Limbo o non pensa ancora punto nè poco, o tutt'al più lo sguarderebbe, diciam così, con la coda dell'occhio, come una trascurabile appendice, per lui, della vita terrena. Eppoi il *piacque tanto,* pur non mirando a suscitar pensieri profani, di necessità risveglia l'idea delle simpatie coniugali dell'uomo vivo. — Ancor più indiscutibile è che *di là dal mal fiume* indichi il Limbo (cfr. 78 e Inf. IV, 128); ma perchè dice *di là?* Il *mal fiume* ha da esser l'Acheronte, sicchè al posto dove Catone parla, agli antipodi della cavità infernale, dovrebbe dire, a rigore, *di qua*; e *di là* non istarebbe bene che per lo Stige o che so io. Ma il mal fiume non può esser lo Stige, che susciterebbe troppo l'idea d'una parte addirittura penale dell'Inferno, mentre a lui basta il dire che Marzia è tra le anime non salvate, e quindi basta l'Acheronte, che abbraccia tutto. Il vero sarà che Catone, che alla fin fine è sulla superficie della terra, sebbene sull'emisfero opposto al nostro, parla del baratro sotterraneo come ne parlerebbe un vivente, come ne aveva potuto parlar lui da vivo: ai Pagani non mancavano occasioni di mentovar il passaggio dell'Acheronte! — *Me n' uscii fuora* da che? Da esso Limbo; e che possa invece voler dire « dalla vita » è un dubbio insostenibile. Qual *legge* fosse mai stata fatta *quando* Catone uscì di vita, non si potrebbe ricercare senza dar nell'assurdo. Invece una legge fu fatta quando Catone fu tratto dal Limbo, insieme con gli altri che Cristo scese colà a liberare. Prima di essi, mai spiriti umani non erano stati salvati

(Inf., IV, 63), ed era nuova la legge, il nuovo patto, che distingueva ormai gli spiriti salvati dai perduti. La distinzione portava che Catone salvo non potesse più aver niente di comune con la povera anima rimasta dannata. Pensiero duro, ma la durezza non è nè di Catone nè di Dante.

Sennonchè, codesta certezza che l'uscita di cui Catone tocca sia la sua liberazione dal Limbo, non la morte corporale, è quella che ci ha costretti a non escludere più bruscamente il Limbo dal significato del *di là* (86). È innegabile che, inteso questo asciuttamente per la sola vita terrena, la logica di tutto il discorso vorrebbe: « le feci tutte le grazie che volle finchè fui vivo, non gliene posso far più da che son morto »; e ciò fe' nascere con apparenza di ragione la chiosa or ora respinta, secondo cui *fuora* direbbe *fuor della vita*. Vero è che la logica della sola seconda terzina, che dà la permanenza di Marzia nel Limbo come la causa del non poterle far più grazie, mette bene in sodo che *fuora* vale « fuor del Limbo »; ma allora, perchè tutto rispondesse a martello, bisognerebbe che il primo *di là* (86) indicasse pur esso il Limbo, la dimora di Catone in quello, mentre in sè stessa una tale interpretazione l'abbiam dovuta dichiarare intollerabile. Non resta se non di riconoscere che la duplice terzina non ha molta compattezza logica, procede un po' dinoccolata, e che solo con l'ammettere che nel primo *di là,* oltre la precipua idea della vita terrestre balenasse quella degli anni passati insieme nel Limbo, potrebbe stabilirsi una coerenza più intera: « le concessi tutto

nella vita (e magari nel Limbo), ma da che lei è perduta ed io son salvo, non abbiam più nulla da spartire». La volle Dante questa coerenza piena? la puntellò con quel sottinteso? o lasciò correre, buttando lì alla buona i concetti principali, perchè s'aggiustassero tra loro come meglio potevano? Questa seconda cosa, credo.

Consentito che ha che i due si dirigano al Purgatorio, Catone passa senz'altro a dar buoni consigli sul modo di salirvi, e su alcune cerimonie, diciam pure, lustrali, che Dante ha da compiere prima. L'autore pensava alle prescrizioni che la Sibilla aveva fatte ad Enea, come preliminari della discesa all'Averno. Nel suo Inferno non ne aveva cavato nulla, ne trasse partito per l'avviamento al Purgatorio.

94 Va dunque, e fa che tu costui ricinghe
D'un giunco schietto, e che gli lavi il viso,
Sì ch'ogni sucidume quindi stinghe;
97 Chè non si converria, l'occhio sorpriso
D'alcuna nebbia, andar dinanzi al primo
Ministro, ch'è di quei di paradiso.

Il *primo Ministro* è l'angelo che troveranno alla porta del Purgatorio. Han ragione quanti osservano che unicamente di quest'angelo potea Catone darsi pensiero, giacchè l'angelo navicellaio sol per un fortunato caso l'ebbe Dante a vedere e di Dante non si curò affatto. — *Sorpriso* sarebbe oggi poco comportabile pur nella lingua poetica, come il *ripriso* detto a Belacqua (IV, 126); ma allora l'in-

flusso della recente poesia sveva siculo-pugliese e l'esempio francese e provenzale lo rendevano accetto o accettabile nella rima. — Perchè raccomanda che il giunco sia *schietto?* Ne esistono dunque anche dei nodosi e involti? Ma cercar nodi nel giunco è cosa vana, lo dice fin il proverbio. L'epiteto, capisco, gioverà a compier il concetto morale che il giunco allegoricamente ha da significare, ma Dante suol esser restìo a guastare o diluire il senso letterale per farlo più docile all'allegoria. Nè qui l'epiteto può aver di mira che Virgilio non mescoli o confonda con altre piante il giunco, chè esplicitamente si dirà tra poco non esservi colà altre piante. Nè par si riduca a un epiteto meramente esornativo, ripugnandovi un po' la sua collocazione dopo il nome; benchè di certo nel linguaggio poetico può riuscir indifferente dire un *verde lauro* o un *lauro verde.* Considerando che Virgilio poi lo *scelse* (134) il giunco per Dante, potrà credersi che Catone s'esprima a questo modo per dir che appunto ne scelga uno più perfetto degli altri; venuto sù più sano e integro, più tipico della sua specie: « un bel giunco liscio liscio ».

Non omette d'indicare dove lo debba andar a cogliere. L'isola ne produce, sulla spiaggia, intorno intorno, là dove la rena continuamente battuta dall'acqua si fa molle, limacciosa; adunque nella sua parte più bassa, costa costa, in fondo in fondo: *ad imo ad imo.* Ogni altra pianta, non cedevole, che non asseconda docilmente gli urti o *percosse* dei flutti (il vento qui non c'entra, chè tutte le piante

sono esposte al vento!), non potrebbe reggere colà; ogni pianta, di quelle che per loro natura metton rami e fronde o diventano dure, sarebbe presto spezzata. Che *indurasse* valga « opponesse resistenza alle onde », è uno sproposito di qualche chiosatore: nella lingua antica *indurare* può certo valere *ostinarsi,* ma qua della resistenza alle onde si parla nel verso appresso, e ne verrebbe un'insulsa tautologia.

100 Questa isoletta intorno ad imo ad imo,
Laggiù, colà dove la batte l'onda,
Porta de' giunchi sovra il molle limo.
103 Null'altra pianta che facesse fronda,
O indurasse, vi puote aver vita,
Però ch'alle percosse non seconda.

Che bei versi! Nei primi tre quanta melodia! Par di sentirvi il ritmo tranquillo delle onde marine, e di palpar la flessibilità del giunco. Il severo Catone, benchè discorra per un fine pratico e per dovere d'ufficio, ed anche con la spiegazione fisica dell'assenza d'ogni altra pianta non oltrepassi l'intento didattico, poichè sotto a tutto v'è un'allegoria morale, pur sembra abbandonarsi al piacere d'una descrizione poetica, idillica. Non è poi un uomo tutto punte. Ha accolto i due visitatori con impeto quasi minaccioso; quindi ha dovuto dire al buon Virgilio che s'era messo troppo in ispese per adescarlo; ma ha avuta l'amabilità di spiegargliene il perchè, e alla fine li ragguaglia di tutto con molta buona grazia. Conclude avvertendoli che, dopo la

discesa alla spiaggia, non tornino da questa parte, dove la costa è troppo erta:

106 Poscia non sia di qua vostra reddita;
Lo sol vi mostrerà, che surge omai,
Prender lo monte a più lieve salita.
109 Così sparì....

VI.

Nè i due ristettero a rimirarne le vestigia o a parlar di lui: avevan fretta. Ma a noi tocca di riandare la mirabile scena, e appresso agitare più questioni. Intanto assaporiamo ancora una volta la felicità drammatica del poeta: l'azione vivace, il dialogo animato, l'atteggiamento dei tre nettamente distinto, acconcio alla situazione di ciascuno, e, pei due Romani, convenientissimo al loro carattere storico.

Dante non si delinea come carattere, non rappresenta che una situazione. Tratto appena un respiro dopo le angosce infernali, è subito sopraffatto dalla repentina prossimità d'una figura maestosa; non appena incominciava a gustare quel che di confortante poteva esserci per lui in così bella maestà, è sopraffatto dalle parole ombrose e iraconde che ne scoppiano. Nè sa che si fare o si dire: s'inginocchia, con volto umile e supplichevole, solamente perchè il maestro glielo dice e ve lo avvia con le sue stesse mani, come si farebbe con un fanciullo. Non apre mai bocca, tutto lascia fare e dire al

maestro, non fa che ubbidirgli. Questa è tutta la parte che il poeta diede a sè medesimo ed era naturale che desse: la parte dello scolare docile, confuso, e del penitente disposto a tutto. Ma Virgilio, che si trova di fronte un Romano, quasi suo contemporaneo, si sente ribollire i gloriosi ricordi della vita pubblica e privata di Catone, e col dare sfogo ai sentimenti che essi gli ridestano cerca di trarne profitto per lusingarlo e farselo benigno. Con le sue garbatezze finissime, delicate, discrete, ci dà prova d'esser sempre quel Virgilio dolce, insinuante, gentile, pudibondo, che tutti i biografi dicevano e che la sua poesia dimostrava. Nel discorso tiene quello stile elegante che gli era proprio, e quell'abilità di adulare decorosamente che rivelava il poeta cesareo, l'amico d'Augusto. Dal canto suo Catone è sempre l'uomo severo, incrollabile, ligio unicamente al dovere, quale Lucano e gli altri lo predicavano. « Egli solo, sgombro com'è d'amori e d'odii, è in grado di piangere pel genere umano.... I costumi, i principii irremovibili di Catone, furono: serbar la misura, dalla mèta mai non torcer gli occhi, conformarsi alla natura, spender la vita per la patria, credersi venuto al mondo non per sè ma per il mondo intero; per lui banchetto l'attutir la fame, splendida magione un tetto per ripararsi dal freddo, sontuosa veste l'ispida toga a modo di Romano antico, estremo uso di sensualità il procrear figliuoli; padre della sua città, della città marito; suo culto la giustizia, sua legge la rigida onestà; buono con tutti; in nessun suo atto s'insinuò mai un capric-

cio egoistico » [1]). Respinge con temperata severità le carezze di Virgilio, e poi con benignità seria lo istruisce di tutto quel che occorre. Non chiede a Virgilio chi egli sia: non gl'importa di saperlo, o, se è sottinteso che l'abbia ravvisato, non se ne commuove punto.

Così son messi a fronte due caratteri, alti entrambi, ma diversi; e due abiti morali: quello del letterato cortese, e quello del cittadino integerrimo. Ed anche le due condizioni diverse delle due ombre. Chè Virgilio è un relegato dell'Inferno: anima buona, generosa, ma che la grazia divina non ha salvato, sicchè è rimasto coi suoi buoni sentimenti umani, senza la sublimazione dell'animo che viene dall'eterna salute. Invece Catone è salvo, è destinato al Paradiso, è divenuto più che mai estraneo a ogni umana fragilità. Virgilio non si può fare di ciò un'

---

[1]) Uni quippe vacat, studiisque odiisque carenti,
Humanum lugere genus....
.... Hi mores, haec duri immota Catonis
Secta fuit: servare modum, finemque tenere,
Naturamque sequi, patriaeque impendere vitam,
Nec sibi sed toti genitum se credere mundo.
Huic epulae vicisse famem, magnique penates
Submovisse hiemem tecto, pretiosaque vestis
Hirtam membra super, Romani more Quiritis,
Induxisse togam, Venerisque huic maximus usus
Progenies. Urbi pater est, urbique maritus;
Justitiae cultor, rigidi servator honesti;
In commune bonus; nullosque Catonis in actus
Subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas.

(II, 377 sgg.).

idea chiara, e quindi tocca un tasto che con Catone era divenuto inutile toccare. Che quest'indifferenza dell'eroe non sia solo question di carattere, ma della sua condizione di anima salvata, lo indica egli medesimo quando confessa che altrove era stato condiscendente a Marzia, ma *ora* non può *più* commuoversi per lei. Virgilio, ripeto, non poteva saperlo anticipatamente, rimasto com'è un povero dannato. Sta nel nobile castello, ma è dannato; a quel modo che un morto illustre sarà bensì sepolto nel recinto degli uomini illustri, ma non per questo cessa di essere un inquilino del cimitero. Questo concetto è ben saldo nel pensiero di Dante, come si vede anche dal contegno che fa serbare a Virgilio innanzi agli angeli e a Catone: mentre premurosamente fa che Dante s'inginocchi, egli resta neutrale.

In codesta astensione egli è più e men che Dante. Più, perchè è lui il maestro, il condottiero, lui dà le spiegazioni, invoca il permesso o l'aiuto, adopra la sua eloquenza, e Dante è come un ragazzo che non ha voce in capitolo. Meno, perchè Dante finirà col salvarsi, e perciò ha il dovere e il diritto d'inchinare gli angeli e i loro simili, mentre Virgilio non ne ha il diritto, non avendo nulla a spartire coi beati, dai quali è sequestrato in eterno, eccetto quel momento che li vede per la sua missione speciale di accompagnatore. Egli è come una buona istitutrice, che guida per mano alla signora incollerita la figlioletta colpevole e penitente, e intercede efficacemente per essa, ma la figliuola può get-

tarsi al collo della madre, e la povera istitutrice rimane al suo posto [1]).

Va bene, ma come mai Catone è tanto più in alto di Virgilio? E che fa propriamente lì dove ora si trova? E da quando c'è? Quanto ci starà? Dove andrà da ultimo? Alle più di tali domande abbiam già risposto o esplicitamente o virtualmente, e qualcuna parrebbe fin vana o superflua; ma ci si son fatte sù tante dispute, in ispecie recentemente. Del resto, anche i dubbii più artificiosi o le tesi più spallate tornan profittevoli, in quanto sospingono a verificare ogni cosa, a guardar tutto da tutti i lati, onde poi divien certezza assoluta ed evidenza piena quella che non era se non una giusta intuizione, e nemmeno scevra di dubbii piuttosto soffocati che risoluti [2]).

---

[1]) Cfr. SCARANO, *Saggi danteschi* (Livorno, Giusti, 1905), p. 104: « .... ei si comporta come un borghese che, accompagnando il figlio militare, avverte questi bensì premurosamente di fare il saluto regolamentare a' suoi superiori che incontrano, ma non lo fa anche lui. Virgilio però sarebbe ben felice di dar l'esempio egli stesso di ciò che con tanta sollecitudine e zelo comanda all'alunno, se non sapesse che sarebbe un arrogarsi diritti che non gli competono e un prendersi troppa confidenza con persone troppo alte. La sua condizione, anche per questo dover egli come assistere ad una festa, ove il reciproco affetto delle persone di famiglia è la nota dominante e non soffre immistione d'altri affetti che domestici non siano, anche per questo, dico, la sua condizione ci stringe il cuore ».

[2]) Oltre quei che si citeranno nel volume successivo, e oltre al vecchio e buon lavoro del WOLFF e al buon capitolo del BARTOLI, rimando al *Bullettino* (I, 27; IV, 109; VIII, 75 sgg.),

Taluno opinò che Catone, appena morto, andasse difilato al Purgatorio. Ma questo non esisteva quand' egli morì [1]); e ad ogni modo ci volevano ancora ottant' anni per la Passione del Redentore e la sua

---

così per gli autori di cui vi si dà conto come per quelli che ne danno conto. Non di tutti gli scritti di F. CIPOLLA, che devono aver molto contribuito, malgrado qualche ipotesi poco felice, ad assodare le tesi migliori, ho conoscenza diretta (cfr. *Bullettino,* VII, 269). Il lavoro dello SCARANO è degno di moltissima lode, perchè tutte le anteriori opinioni riassume e discute, e quasi sempre arriva a trovare il vero o a ribadirlo. Pochi sono i punti circa i quali non posso convenir con lui, e poche sono le giuste avvertenze che egli non abbia almeno prelibate. L'articolo di C. H. GRANDGENT, *Cato and Elijah* (nei *Publications of the Modern Language Association of America,* v. XVII, n. 1), è pregevole perchè suffraga parecchie delle opinioni più accreditate, ed ha solo il difetto di aver troppo insistito sull'idea che Dante avesse voluto o dovuto, nel primo schema dell'opera, per forza dar posto ad Elia, e poscia gli sostituisse Catone, e questa sostituzione spieghi quindi e quasi coonesti qualche incongruenza nella rappresentazione catoniana. La tendenza, che il valentuomo ha comune con altri pochi, ad applicare alla Commedia certe ipotesi del genere di quelle che gli eruditi soglion escogitare per una tutt'altra serie di poemi più popolari e soggetti a rimaneggiamenti di autori diversi, è quanto mai pericolosa. Ed è vero che Elia campeggiava molto nella letteratura del Paradiso Terrestre, sicchè in un certo senso il Catone dantesco ne fa le veci, ma ell'è cosa da prendersi con grandissima discrezione, tanto più che in quella letteratura stessa Elia non era indispensabile. Ciò non toglie che l'erudito americano non faccia di passaggio qualche buona osservazione accessoria, e riscontri col San Brandano non superflui, benchè men concludenti di quel che egli tiene.

[1]) Come si dimostrerà più oltre in questo volume.

discesa nel Limbo a liberare i Patriarchi, e sarebbe assurdo che il privilegio, già grande com'è, di Catone, si spingesse fino al punto da esser lui salvato tanti anni prima dei Patriarchi! Tuttavia una considerazione è da fare: Virgilio, morto ventisett'anni dopo Catone, cinquantatrè prima che Cristo scendesse al Limbo, venne dunque a trovarsi per codesti cinquantatrè anni nel Limbo con Catone, che certo sarà stato accolto nel nobile castello! Cosicchè, se anche non si conobbero in vita (cosa soltanto possibile, avendo Virgilio ventiquattr'anni quando l'altro morì, ma improbabilissima per le vicende del più giovane dei due), s'ebbero per forza a conoscere all'altro mondo. Ma ora Virgilio riconosce Catone, mentre questi non dà a divedere chiaramente se abbia raffigurato Virgilio. S'ha da supporre che Virgilio ne riceva lì per lì l'intùito dal celeste aiuto che durante tutto il viaggio l'assiste? Ovvero lo argomenti da quel che ne avea sentito dire sù nel mondo e dipoi forse dall'ombra di Lucano e di altri? E forse anche dai versi stessi di Lucano, che può aver appresi come ha appresi quelli di Stazio? Oppure tra le sue scarse nozioni relative al Purgatorio ci aveva anche quella che Catone ne è il guardacoste? nozione forse tanto più facile per lui in quanto che, come tra poco ridiremo, nell'Eneide aveva assegnata a Catone la presidenza delle ombre elette? O son da unire insieme tutte codeste ragioni? Non è facile affermare o negare, ma certo la ragione più semplice è che lo abbia riconosciuto pei tanti anni di Limbo passati

insieme. E Catone? È vero che finisce col lasciarlo passare senza chiedergli chi sia, quindi come se su questo punto fosse già informato; ma ciò è quel che fanno tutti i guardiani infernali e l'angelo portinaio, ai quali tutti basta l'accenno al volere celeste. È vero pure che, a sentirlo parlar tanto di Utica e di Marzia, dovrebbe fiutar l'antico Romano e aver curiosità di saperne il nome, se non lo sapeva; ma la sua austerità può sufficientemente spiegare che non si curi di saperlo. Poniamo insomma, per ipotesi, che non abbia saputo, e nemmeno intuito, d'aver innanzi Virgilio, e il suo contegno è spiegabile. Poniamo viceversa che l'abbia saputo o intuito, e vien da pensare che avrebbe dovuto fargli un po' di festa; ma anche allora la medesima austerità può dar sufficiente ragione del suo contegno indifferente. Così, il loro modo d'incontrarsi non indica, a stretto rigore, nulla di preciso. Di certo, umanamente parlando, non è il modo di due uomini cospicui che siano stati lungamente insieme; chè, mentre l'uno è tanto ossequioso alla persona dell'altro, quest'altro è prima ruvido, poi si rabbonisce, ma non dà mai indizio di deferenza alla persona. Il che sembra a prim'aspetto escludere che siano stati lungamente insieme, se già non si voglia supporre che il cesariano Virgilio stesse nel Limbo molto alla larga dal fiero repubblicano, e questi non avesse agio o voglia di mai affisare il poeta imperiale. Ecco come le opinioni le più urtanti, qual è che Catone saltasse a piè pari il Limbo, posson parere degne d'esame perchè avvalorate o

complicate con ragioni o questioni gravi. Sennonchè, è egli lecito parlare umanamente senz'altro, dove si tratta di un mondo soprannaturale e delle penombre della poesia? d'una poesia sobria, sintetica, che coglie solo le cime d'ogni argomento? I due, pur avendo convissuto, se è lecito dir così, nel Limbo, per più di mezzo secolo, non si saranno affiatati; tanto più che nel nobile castello i personaggi se la fanno a gruppi, a tacer di chi sta perfin in disparte come il Saladino, e solo i quattro poeti festeggiano Virgilio che vi ritorna [1]). Catone ha poi avuta ben altra destinazione che Virgilio, e non si commuove più per nessuno che sia rimasto di là, compresa la sua Marzia; e ha doveri gelosi da adempiere, e la mostruosa uscita di due visitatori dalla buca infernale lo mette in grande ansia. Virgilio, naturalmente, lo riconosce subito, e all'ingrosso doveva sapere che colui era da quelle parti, come certo sa che finirà beato, poichè in tono ammirativo parla dello splendore di beatitudine che il suo corpo avrà nel dì del Giudizio; ma Catone o non aveva contratta nel Limbo alcuna familiarità con Virgilio, o il suo carattere e la sua nuova condizione e il suo ufficio lo mantengono in quel riserbo che esclude ogni espansione amichevole. È l'esempio tipico di chi, come suona un modo proverbiale, non guarda in faccia a nessuno.

Finalmente, oltre alle ragioni peculiari all'episodio, non son mai da dimenticare quelle di tutto

---

[1]) Cfr. *Studii*, p. 522-3.

il metodo dantesco. Durante l'intero viaggio i due poeti fanno un continuo dar risposte evasive o imperfette o algebriche, che spesso non par possibile che gl'interroganti se ne appaghino senza insistere ulteriormente. Brunetto, per esempio, vuol sapere chi è l'accompagnatore di Dante, ed egli se la cava col ripetere il *questi* con cui Brunetto aveva additato Virgilio [1]). E del suo singolarissimo viaggio non gli dà altra ragione se non che s'era smarrito *in una valle:* così come avrebbe potuto dire di Val di Chiana! E cento e cento altre cose simili. Nè il narratore lascia nemmeno scorgere sempre chiaramente se sia stato così parco con l'interlocutore, o se lo sia adesso nel riferir quei colloquii, per evitar a chi legge la noia delle ripetizioni. Ma in questa poesia cotal divario riesce il più delle volte affatto indifferente. In fondo è che egli sguiscia dovunque il mettere i punti sugl'i non dia appiglio ad aggiunger qualche bel tratto, o darebbe luogo a inconvenienti di qualsìa genere. Non si briga che dell'effetto poetico o morale: calca la mano o carezza leggermente, colorisce o soltanto disegna, delinea nettamente o abbozza, presenta le cose di prospetto o di profilo o di scorcio, secondo che più gli torna. Qui una scena di riconoscimento da ambe le parti non gli conveniva; ei non mirava che al contrasto fra la deferenza del dolce Virgilio abbandonato tra i sospesi e il severo Catone salvato: ecco tutto.

---

[1]) Cfr. SCHERILLO, op. cit., p. 172-190.

All' ipotesi d' un Catone cui fosse risparmiata anche la temporanea sosta nel Limbo, si contrappone quella che, non solo ci sia stato prima, ma finirà col tornarci dopo il Giudizio, quando si smetterà il Purgatorio. Ma quel *dannati* ch' ei butta in faccia ai due, la protesta che la donna rimasta nel Limbo non lo può *più* muovere, il dubbio di Virgilio ch' ei non si *degni* d' esser mentovato *laggiù,* l' accettare che fa la genuflessione di Dante, l' autorità che assume verso le anime elette indugiantisi a torto sul lido, quel che Virgilio pronostica del corpo di lui, che non lo smentisce, nel dì della resurrezione: tutto insomma ci grida che il suo sequestro dal Limbo è definitivo. Se non altro s' avrebbe a credere che per tale ei lo tenesse, e che il suo onorevole ufficio temporaneo gli avesse alimentata una strana illusione; il che importerebbe che il poeta avesse creata una così bella figura per volgerla egli stesso in ridicolo!

E all' ipotesi d' un Catone costretto da ultimo a tornarsene mogio mogio al Limbo, si contrappone quella che egli sia già in Paradiso, e ne discenda solo per Dante o per altre occasioni straordinarie. Sarebbe come il messo celeste che apre le porte di Dite; come Lucia che trasferisce Dante alla porta del Purgatorio; come Beatrice che va a pregar Virgilio nel Limbo o che scende al Paradiso Terrestre, e come la processione che l' accompagna. Della missione straordinaria sarebbero indizio la repentina comparsa di lui e l' istantanea sparizione. Ma della comparsa abbiam già visto come riuscisse repentina

per la distrazione di Dante, nè l'altra per rimproverar Casella e i suoi ammiratori ha niente di men che naturale; ed il *così sparì* potrebbe leggersi anche in un racconto tutto umano e realistico, ove direbbe nient'altro che *se n'andò,* sia pure frettolosamente. Al più in quel mondo soprannaturale, e data la qualità del personaggio, si può credere che la sparizione fosse più rapida che non sarebbe quella d'un uomo vivo. Eppoi si faccia una considerazione: all'artista non conveniva di far troppo precisa descrizione dei passi con cui Catone s'avvicinava o s'allontanava, chè, mentre la lentezza sarebbe stata inopportuna per l'azione, la lestezza avrebbe scemato decoro al personaggio; e per eludere la scelta tra due cose disdicevoli il meglio era restringersi ad accenni sintetici e vaghi: *vidi, sparì, ed ecco* (II, 119). Ma non c'è dubbio; il modo com'ei tocca della santa montagna (*le mie grotte*), la riapparizione e il rimprovero acerbo che fa a tutte le anime indugiatesi a udir Casella, l'attitudine che ha di chi guardi che nessuno sbuchi dal pertugio che vien dall'Inferno, attitudine non dissimile in un certo senso da quella di tutti i guardiani infernali, son tutte cose che dimostrano un'autorità stabile, quale appunto le parole di Virgilio gliel'attribuiscono, e quale il confronto con tutti gli altri guardiani dei due regni della pena lo esige. Che più? La stessa sua ignoranza circa il viaggio di Dante, lo stupore di veder lì quei due, il bisogno che ha di schiarimenti e giustificazioni, confermano che lì è il posto suo, non che vi sia disceso apposta. Vero è che in

Paradiso i beati, pur lasciando che Dante si manifesti ed interroghi, sanno di per sè chi ei sia e che voglia; e Virgilio fa tante volte lo gnorri, col fine pedagogico che il discepolo gli esprima bene tutto quel che gli passa per la mente: il che è poi in fondo un artificio del narratore per non distruggere in erba il dialogo tra sè e il maestro o i beati. Ma come credere qui che Catone sappia del viaggio, e per formalità mostri di non sapere? La sua sfuriata, se fatta per fare, diverrebbe strana, eccessiva, una vera caricatura. Non così si comportano nè il messo nè Lucia; eppoi di loro il poeta lo dice esplicitamente che vengono per lui.

D'altro lato però, il non esser Catone nè punto nè poco informato della grazia concessa a Dante, non significa nulla circa la sua propria condizione rispetto a Dio. Anche l'angelo portinaio (IX, 85 sgg.) accoglie i due con diffidenza, esordendo con parole nientemeno uguali a quelle del centauro Nesso (*dite costinci*), salvochè non minaccia alcuna frecciata. Egli è che solo dopo l'entrata nel vero Purgatorio cesserà la diffidenza dei guardiani. Adunque, se lo stupore di Catone innanzi ai due non è conciliabile con una sua apposita discesa dal Cielo, si concilia perfettamente con la sua qualità di anima destinata al Cielo, anzi già come beata, beata in aspettativa. Avanti a lui Dante ha da inginocchiarsi come avanti agli angeli, mentre, allorchè s'inginocchia nella quinta cornice in ossequio all'anima d'un papa, questa medesima lo invita a rialzarsi (XIX, 133 sgg.):

Drizza le gambe e lèvati su, frate!
Rispose: Non errar, conservo sono
Teco e con gli altri ad una potestate.

Le anime purganti son già dette e considerate elette, ma ciò è come un'anticipazione che contempla la loro sorte finale; intanto non sono dissimili da colui che le visita. Invece è manifesto che l'anima dell'Uticense non ha bisogno nemmeno di purgazione, e in nessuna cornice avrà a scontare pur un minuto di pena. Perciò le anime avviantisi al Purgatorio posson ricevere da lui aspri rimproveri per non esser subito corse alla pena, ed ei può accennare ai loro peccati come a una corteccia che tolga ad essi la vista di Dio: « ch'esser non lascia *a voi* Dio manifesto », ove l'*a voi,* messo così in rilievo, sembra quasi includere un *non a me.* Perciò Dante l'ha da inchinare come persona già celeste.

Nè si dica essere strano che una tale anima sia poi relegata fino al dì del Giudizio a guardia d'un luogo d'espiazione. Il beato è contento dovunque Dio lo pone. Forse che di Matelda si può supporre che non andrà in Cielo e che sia destinata al Limbo? E per Catone la cosa è anche più semplice. La salvazione di lui pagano è tanto anomala, è una grazia così singolare, che si potrebbe, a prescinder da ogni altra considerazione, ammettere che alla singolarità della grazia risponda la singolarità della lunga aspettativa. Tra il Limbo e il lungo commissariato celeste sul lido del Purgatorio, coll'Empireo per ultimo termine, era sempre un bel cambio; e Catone poteva davvero ringraziare Iddio. Una cosa

anzi vorrei notare, che, se non erro, riesce molto caratteristica per la condizione e per il luogo dov' egli si trova. Su quel lido che Catone sorveglia scorrazzano le anime di coloro che eran morti scomunicati; orbene, egli ha in fondo qualcosa di comune con essi. Malgrado una vita tanto virtuosa da renderlo degno, come Dante disse in buona prosa, di simboleggiare Iddio, era pur morto fuori della Chiesa cristiana, non ancora incominciata. Non era, non poteva essere, uno scomunicato, ma somigliava agli scomunicati in questo, ch' era morto *fuori* del grembo della Chiesa. Che quella lunga dimora sul lido fino al dì del Giudizio sia come la sua purgazione? una purgazione sui generis, che non gl' impediva di essere del resto già come un' anima purgata al pari di Stazio, già più che ogni altra anima ancora purgante? Si ripensi ai Centauri, che per la natura violenta a loro congenita sono i guardiani e gli aguzzini del girone dei violenti contro il prossimo. Non partecipano al tormento delle anime dei violenti, immersi nella riviera di sangue, anzi sorvegliano gli altri perchè dal tormento non si alleggeriscano nemmeno un minuto, ma a buon conto sono pur essi lì, relegati in quello stesso girone. E quello di loro che fu anche frodolento, Caco, è messo nel cerchio di sotto, in una relazione consimile rispetto alle anime dei ladri [1]). Sarebbe vano discu-

---

[1]) Cfr. *Studii,* p. 46, n. 261. Che poi Caco sia stato preso da Dante per un Centauro, mentre l' Eneide si restringe a qualificarlo un semiuomo (VIII, 194), è cosa che qui non ci riguarda.

tere se il concetto morale, implicito in codesta collocazione dei Centauri, carcerati in quanto son carcerieri, si regga a martello innanzi alla critica delle idee morali. Qui abbiamo che fare con una morale poetica, fantastica, e noi badiamo unicamente a cogliere la concezione dantesca. Sarebbe altresì vano cercare fino a che punto sia lecito, a proposito d' un Catone, parlar di Centauri: tra i quali però v' era un Chirone! La sola cosa che importi è la convenienza fantastica tra il soprastante e i coatti del lido. Questi, che sono stati contumaci alla Chiesa, sconteranno la colpa, sia pure involontaria, col non poter lasciare la spiaggia del Purgatorio per un tempo trenta volte maggiore di quello che durò la contumacia; lui non avrà a fermarsi in alcuna delle sette cornici perchè fu un perfetto virtuoso, ma, morto involontariamente fuori della Chiesa, resterà sequestrato laggiù indefinitamente, sino al Giudizio, in un grado autorevole. Eccezionale l' uomo, eccezionale la sua salvazione, eccezionale la sua purgazione, eccezionale la sua quarantena.

Su quest' ultimo punto, della perennità della quarantena, si può giustamente obiettare che il pronostico di Virgilio, circa lo splendore del corpo di Catone nel dì del Giudizio, significa soltanto che in quel dì, nel quale i salvi saran separati dai reprobi, Catone sarà tra i salvi; e non pregiudica la questione che si potrebbe fare, se Catone resterà fino a quel giorno sul lido del Purgatorio, come s' è disputato se Matelda resterà fino allo stesso termine nel Paradiso Terrestre. È un' illusione di

noi lettori che tutto il meccanismo dei tre regni sia immutabile, o per l'eternità o fino a una data epoca, mentre spesso il testo non ne dice nulla, e talora è necessario supporre che certe mutazioni avverranno o sono avvenute. Ma è un'illusione che il poeta stesso crea in noi, e che quando non è dissipata da una sua precisa smentita o da un ovvio e ineluttabile sottinteso, non va pigliata di fronte con ragionamenti scettici. Ma qui, fosse pure non indefinita la sosta di Catone sul lido, nulla ne patirebbe il concetto nostro circa il rapporto specifico tra Catone e il lido dei contumaci: basterebbe un lieve ritocco sull'ultimo punto, che concerne la durata della sosta. Certo che con essa ei non si purga del suicidio, come altri congetturò; chè il suicidio è contato a lui come un merito, come il suo più gran merito. « La *vesta* che al gran dì sarà sì chiara » è in antitesi col verso ove Pier della Vigna dice che le ombre dei suicidi riavranno il corpo « ma non però ch'alcuna sen *rivesta* » (XIII, 104), ed in rispondenza col verso ove un'anima celeste dice che i beati cresceranno in bellezza non appena « la carne gloriosa e santa Fia *rivestita* » (XIV, 44). Con l'insistenza sulla stessa immagine della veste, già altri lo notò, s'intende gridar alto che il suicidio di Catone è tutt'altra cosa da quello dei dannati. Al più si può dubitare se *sì chiara* sia un modo semplicemente esclamativo, in cui traluca forse pure l'onesta invidia di Virgilio, ovvero indichi un alto grado di beatitudine, secondo che la dottrina dantesca vorrebbe (XIV, 40-42), ma come non par cre-

dibile che Virgilio sia in grado d'intendere. Il suicidio, lo ripeto, qui non è che un merito; quindi se la dimora di Catone sul lido, se il non esser egli stato assunto subito in Cielo, ha da avere un lieve sapore d'espiazione, non può questa riferirsi se non all'esser lui morto fuori della Chiesa, e aver forse intuito il Dio cristiano sol in punto di morte. Comunque, espiazione o no, l'anomalia d'un Pagano destinato al Cielo diveniva più tollerabile col farcelo vedere non ancora pervenuto alla pienezza del suo destino; e quella cotal sua affinità negativa coi contumaci lo rendeva appropriato al posto ove si trova.

VII.

Ma quando a suo tempo andrà in Cielo, avrà dove mettersi? Ecco un curioso problema che taluni argutamente han formulato, pensando al XXXII del Paradiso, ove san Bernardo addita la rosa degli scanni celesti, e della metà occupata da quelli del Vecchio Testamento, che non poterono aver fede se non in Cristo venturo, mostra che gli scanni son tutti pieni:

> Da questa parte, onde il fior è maturo
> Di *tutte* le sue foglie, sono assisi
> Quei che credettero in Cristo venturo.

Dall'altra metà, di quei che credettero a Cristo venuto, dei posti vuoti ci sono, benchè pochi (cfr. XXX, 131):

Dall' altra parte, onde sono *intercisi*
Di *vòto* i semicircoli, si stanno
Quei ch' a Cristo venuto ebber li visi.

Ma uno di quei pochi può mai esser riserbato a Catone, che morì quando Cristo non era ancora venuto? E sedersi dall' altra parte come potrà se *tutti* gli scanni son pieni? Vi fu chi rimediò con l' ipotesi dianzi esaminata, che Catone sia già in Paradiso, donde cali un momento per far quella bell' accoglienza ai due poeti; o se non altro, senza lasciare il suo scanno, provvidenzialmente *apparisca* laggiù quand' occorra, che è ipotesi anche più stentata. E vi fu chi invece, persuaso come noi che Catone dimori presso alle falde del Purgatorio, ricorse per disperato a supporre « che Catone, quando il poeta vede tutti i beati nell' anfiteatro celeste, salga per un poco anche lui al suo posto riserbatogli per dopo il Giudizio ». Dante così lo tornerebbe a vedere, se non a guardare, nella rosa celeste. Ma di coreografia ve n' è già forse troppa nel Paradiso dantesco, per non avervi ad aggiungere quest' altro su e giù, senza che il poeta ne faccia il più piccolo cenno. È meno male intender con discrezione la pienezza degli stalli, ammettendo che un' unica eccezione il poeta trascurasse di rilevarla, non parendogli che ne tornasse il conto là dove descriveva un anfiteatro di *più* che *mille* gradi (XXX, 113), più largo del Sole (105), e dove Beatrice poteva esclamare:

Mira
Quanto è il convento delle bianche stole!

Vedi nostra città quanto ella gira!
Vedi li nostri scanni sì ripieni,
Che poca gente omai ci si disira!

Ritornare a parlar di Catone, come parla del seggio preparato per Arrigo VII, sarebbe stato inopportuno, tanto più che non avrebbe aggiunto nulla a Catone e avrebbe scemato il rilievo per Arrigo. Questo fa la poesia, si ferma dove si vuol fermare. Alla peggio, direi che Dante non ripensò allo stallo che ci voleva per Catone, piuttosto che sottintendere un espediente così difficile a subodorare quale è quello di un Catone che talora scenda di lassù, o che talora vi salga. Ma non c'è proprio bisogno di supporre smemoraggine o distrazione nel poeta, nè che la maturità di tutte le foglie del fiore significhi soltanto il non esservi più posti disponibili da quella parte. Tutto si riduce a questo, che il menzionar lì Catone sarebbe tornato superfluo e inopportuno.

È l'esempio di Rifeo quel che fa venir lo scrupolo di cercar così affannosamente la sedia dove far sedere Catone. Degli altri tre Pagani che Dante, oltre quest'ultimo, ha fatto salvi, il solo Rifeo era in condizioni più simili alle sue; chè Stazio e Traiano, vissuti dopo Cristo, son salvi l'uno per essersi di nascosto battezzato, come Dante finse o argomentò, l'altro perchè le preghiere di papa Gregorio aveano impetrato il momentaneo ritorno di lui alla vita corporea, nella quale potè convertirsi al cristianesimo e rimorire in grazia di Dio, secondo che una

assai diffusa leggenda medievale raccontava. Rifeo invece, più che mille anni prima di Cristo, s'innamorò tanto della rettitudine, che Dio, *di grazia in grazia,* gli aperse l'occhio alla nostra redenzion futura (Par. XX, 121-3), ed egli fastidì il paganesimo e coltivò le virtù teologali, che gli tenner luogo di battesimo. Per costui non ebbe Dante, a quanto pare, nè leggenda nè altro che lo precorresse, e lo fa egli medesimo intendere con questa interrogazione oratoria:

> Chi crederebbe giù nel mondo errante,
> Che Rifeo troiano in questo tondo
> Fosse la quinta delle luci sante?

La suggestione di esaltarlo gli venne dall'Eneide, ov'è compianto come il solo Troiano esemplare per giustizia e per osservanza dell'equità [1]). E aggiunse di suo quest'esempio, da appaiare con quello notissimo di Traiano, a prova di quanto la predestinazione sia cosa misteriosa, sicchè i mortali non ne possan vedere, non che la causa ultima, ma nemmeno tutta intera la causa prossima. Or appunto la causa prossima che il poeta assegna per Rifeo è parsa giustamente a più d'uno la sola applicabile anche a Catone: di qui la ricerca d'un seggio per lui tra i credenti in Cristo venturo. Ma per lui la questione Dante non la solleva, e la miste-

---

[1]) Cadit et Ripheus, iustissimus unus
Qui fuit in Teucris, et servantissimus aequi.
(II, 246-7).

riosa e sconfinata potenza della predestinazione, con l'inaccessibilità della causa ultima, è proprio quella a cui egli potrebbe sempre appellarsi per una salvazione meno spiegabile che il caso di Rifeo. Bisogna ricordarsi che tutto codesto fittizio mondo poetico in tanto esiste in quanto il poeta lo pone, sicchè può essere un soverchio zelo lo stare a escogitar come si possano conciliare appuntino le sue finzioni, là dove ad ogni modo queste sono ciascuna evidentissima in sè medesima. Non dico si debba strozzar sul nascere ogni tentativo di tal genere, o che in questo caso sia illegittimo, ma che, se non si riesce a una spiegazione sodisfacente, convien finire col rinunziarvi; giacchè assai tenue e quasi impercettibile è la linea che separa le escogitazioni felici dalle sottigliezze vuote, ed ogni più acuto spirito può sconfinare dalle une alle altre se non tien d'occhio costantemente quella linea. Intanto si guardi: Rifeo è già in Paradiso, Catone è ai piedi del Purgatorio; d'altra parte, l'uno non fu che un uomo giustissimo, l'altro una figura eroicamente sfolgorante di tutte le virtù civili, il massimo sforzo della virtù pagana verso la virtù cristiana. Il caso dei due non è perfettamente identico, essendovi per Catone un di più in questo mondo, un di meno nell'altro. Potrebbe il poeta con la combinazione di tali due differenze aver coonestato la grazia per Catone, che a noi apparisce teologicamente più singolare e umanamente più simpatica; e ad ogni modo, nel posto dove lo troviamo, col Paradiso solamente nello sfondo, la questione dell'ap-

piglio teologico per la salvezza di lui, e del posto che gli potrà spettare nella rosa celeste, è allontanata, è quasi fuori della nostra visuale, e il poeta vi sorvola. Tra poco avremo a ritoccar la questione in modo più definitivo; ma ora mi preme di notare, per ragion di metodo, che la risoluzione o la risolvibilità della questione stessa non potrà mai intaccare l'evidenza della rappresentazione attuale del personaggio, che è senza dubbio di anima riservata alla beatitudine, non bisognosa nemmanco delle usuali purgazioni delle altre anime elette, e che forse per tutta purgazione ha il far da custode al monte della purgazione.

Custode di che? Virgilio mostra di credere che gli spiriti si purghino *sotto la* sua *balìa,* e che le sette cornici siano i *regni* di lui. Ma in effetto non è così. Custode del Purgatorio è l'angelo portinaio, come poi di ciascuna cornice è a guardia un angelo, e del Paradiso Terrestre l'ingresso è guardato da un angelo e l'interno da Matelda [1]). Taluni interpreti, per metter ciò in armonia con le seconde parole di Virgilio (*i sette regni*), han pensato che il balzo tra il lido e la porta, l'Antipurgatorio, la seconda circuizione, non ancora ben penale, della

---

[1]) Quanto sia limitata l'autorità di Catone lo dimostra pure il gran peso ch'egli dà al non dover Dante comparir cogli occhi annebbiati alla presenza dell'angelo portinaio, e all'insistervi che fa col notare che *colui è di quei di Paradiso.* Par come un uffiziale subalterno che ammonisca un coscritto di abbottonarsi bene la tunica prima d'andar avanti al generale: capisci? al generale! Ciò non degrada Catone, chè gli angeli

montagna, sia da supporsi divisa in sette zone. Il che realmente non si trova, poichè quel balzo non ha suddivisioni nette, e solo vi si aggirano o vi stanno alcune schiere, che son ben lontane dall'arrivare a sette, della gran categoria dei tardi pentiti. Inoltre, quella supposizione non basterebbe a spiegar la *balìa,* chè quelle schiere non ancora si *purgano.* È un'ingenuità dunque quella di tali chiosatori, che non badano alle distinzioni che sempre occorre fare tra quel che il poeta pone come effettivo e le presupposizioni arrischiate che mette in bocca a Virgilio o a sè, per convenienza drammatica. Virgilio, che non avea mai visitato il Purgatorio, ne aveva solo una prenozione assai vaga. Sapeva che Catone era lì, e che i ministri, gli *officiali,* sono gli angeli, ed è capace di riconoscerli (II, 27; XV, 30); sapeva che la salita del monte è lunga (VI, 54), e che più si sale e meno pesa il salire (IV, 90); sapeva dei *P* e l'effetto della loro cancellazione; sapeva che in cima al monte si troverà Beatrice (VI, 47-8); sapeva che il Purgatorio è spartito secondo i sette vizii capitali, tanto che è in grado di spiegarne (c. XVII) all'alunno lo schematismo, la topografia fisica e morale a grandi linee. Solo della

---

son sempre qualcosa più che l'anima umana (cfr. Par. XXI, 91-3), onde son essi che svolazzando da Dio alla rosa dei beati portano a questi la pace e l'ardore divino (XXXI, 17); ma l'atteggiamento rispettoso di Catone mette viepiù in luce quanto sarebbe assurdo che il vero Purgatorio stesse sotto la sua giurisdizione, la qual cosa porterebbe a fare che tutti gli angeli guardiani fosser come dei subordinati suoi!

prodigalità non sapeva, e per essa, come per ogni altra cosa, ha bisogno, guida insufficiente e appena poco più destra dell'alunno, dei ragguagli delle anime. Perciò immagina che forse Catone sia proprio il regolatore di tutto il Purgatorio, e lo azzarda come cosa certa, anche perchè questa è un'altra lusinga che gli par bene adoprare con lui. L'ingenuità di Virgilio è graziosa, è un tocco fino dell'arte di Dante; l'ingenuità dei chiosatori che non l'han capita, è cosa alquanto diversa. Il vero è che Catone sta a guardia della montagna, in quanto ne sorveglia il lido e respinge gl'indegni che per caso vi appariscano; sopraintende alle anime che vi sbarcano e passano, o vi si devono indugiare perchè di morti scomunicati. Questo risulta e non altro. Lo stesso balzo dell'Antipurgatorio è custodito allo sbocco dall'angelo portinaio, a tacer della parziale e notturna vigilanza dei due angeli che appaiono sulla valletta dei principi a fugare il serpente. Quando Catone dice *le mie grotte* non accenna alle sette cornici, ma è come se dicesse « le mie rocce »; secondo permetteva la lingua del tempo, ove *grotta* poteva significar « greppo, balzo, ciglione, riva scoscesa, luogo dirupato » (Purg. III, 90; XXVII, 87); e giusto perciò può una volta (XIII, 45) significar la *ripa* del girone: la parete a picco, cioè, non il pavimento. Nè che Catone dica *grotte* anzichè, come a rigore prosaico forse ci vorrebbe, *grotta,* e lo dica per giunta in rima, può aver la menoma importanza.

In verità, può sembrar ch'egli abbia ben poco da fare. Già lo notammo, il caso d'un vivente,

che sbuchi là dal foro infernale, è piuttosto unico che raro. Il ritardo, poi, di Casella e degli altri a salir il monte, è dovuto tutto alla storditaggine di quel vivente e della sua guida, e non è facile presumere che si verifichi altrimenti. Infine, quei che non devono salir subito, avendo a scontar la contumacia sul lido, sono pecorelle timidette, da non ci voler molto a tenerle a freno. Sicuro; ma un guardiano ci voleva, per ogni evento, e non si deve dimenticare che simili personalità son qualcosa di decorativo. Nello stesso Inferno, ove Caronte e Minosse e Cerbero e i diavoli di Malebolge hanno o si procurano tanto da lavorare, che cosa hanno da fare Pluto e il Minotauro e Gerione, e lo stesso Flegiàs, se, come par dimostrato, le anime destinate a Dite non han bisogno della sua barchetta? Anche per essi il caso di Dante, che li mette in faccende, se non è unico, è raro; e che abbian da sbarrar la via ai dannati, i quali da un cerchio inferiore tentassero salire ad uno men reo, non è mai accennato nel poema. Non istiamo a stringer troppo i panni addosso alle ombre della poesia, e della poesia del soprannaturale: ombre di ombre. Catone sta lì a far il guardiano di quel poco o tanto che ci possa esser da guardare, e per simmetria ha tutto lo schematismo dei due mondi della pena. E soprattutto per la poesia, Catone sta a fare il Catone!

VIII.

Ma non ancora gli possiam dire che ci rivedremo il dì del Giudizio, restandoci da finir la questione del perchè Dante s'arrischiasse di far salvo un Pagano, suicida per giunta. Pure tra gli antichi interpreti vi fu chi, come l'Anonimo, in sostanza colse nel segno; ma le ampie discussioni moderne han dileguato ogni perplessità, se non sul cavillo teologico col quale egli potesse immaginare la procedura segreta di quella salvazione, almeno sui motivi psicologici e letterarii del singolare convincimento di Dante e della sua creazione poetica.

Un primo suggerimento gli venne da Virgilio, che descrivendo lo scudo di Enea, ov'erano effigiati i fatti ancor non nati della storia romana, dice che vi era sù anche un po' di Tartaro, con Catilina sospeso a un macigno sporgente; e gli Elisii, con Catone che vi presiede: « Secretosque pios, his dantem iura Catonem » [1]). Pochi hanno affermato, compreso Servio, che il poeta latino accennasse al Censore, e la loro asserzione è sbadata. La comune sicurezza che l'accenno sia all'Uticense, non

---

[1]) .... Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis
Et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci
Pendentem scopulo, Furiarumque ora trementem;
Secretosque pios, his dantem iura Catonem.

(VIII, 667 sgg.).

che da ogni altra ragione, è altresì giustificata dal contrapposto con Catilina, a domare il quale il consiglio dell'Uticense giovò tanto [1]). Ad ogni modo era troppo naturale che Dante pensasse subito, non a « Catone vecchio », ma al Catone meglio noto a lui e più glorioso [2]). Orbene, ei ne avrebbe potuto cavare, poniamo, di metter Catone a sopraintendere al nobile castello, e nessuno può ora asseverare o negare che un simile pensiero gli abbia, chi sa, traversato la mente; ma lasciò senz'apposita guardia il Limbo, eccetto Caronte, e, più, la sua parte luminosa; nè poteva d'altro lato pensare a un custode del Paradiso. Rimaneva il Purgatorio, che, al pari del nobile castello e ben più del Paradiso, ha un fondo di parentela con la parte lieta dell'Inferno pagano e virgiliano. Anche le anime del Purgatorio sono una classe di anime pie segregate: *secretos pios.*

Nè è poi da credere che il cenno dell'Eneide avesse lieve efficacia su Dante, o che questi non tenesse molto a riuscir conforme all'Eneide dovun-

---

[1]) A Catone maggiore accennò invece nelle rassegne profetiche del libro VI (842): « Quis te, magne Cato, tacitum, aut te, Cosse, relinquat? Quis Gracchi genus, aut geminos, duo fulmina belli, Scipiadas, cladem Lybiae.... ». Lui indicano forse il *magne* e certo la comitiva anziana in cui è imbrancato.

[2]) Quando pure Dante avesse ignorato Sallustio, sarebbe stato illuminato dal *Trésor* di Brunetto (l. VIII), che riproduce, come modello di eloquenza, parte dell'orazione sallustiana di Catone contro Catilina.

que ciò gli potesse quadrare. La compagnia di Virgilio scrittore non fu meno cara al poeta di quel che la compagnia di Virgilio ombra appare confortante a lui pellegrino, tantochè perfin nella terza cantica ne trasse qua e là ispirazione. La materia virgiliana, filtrata a traverso lo spirito cristiano, medievale, naturalmente originalissimo, di Dante, si trasformò in maniera più o meno radicale; ma da quella egli era mosso, o a quella mirava, e, se dell'originalità si compiacque, non meno si compiaceva dell'aver un modello e dell'imitarlo. Anzi i suoi preconcetti teorici sull'arte antica e la nuova, e lo stato d'inferiorità della nascente poesia volgare rispetto alla latina, e l'animo proclive all'ammirazione e alla rîverenza, gli facevano forse assaporar quasi più la fortuna d'imitare che non il vanto di creare. Voglio dire che il trovar pronto nell'Eneide un Catone per la parte buona come ci aveva trovato un Caronte, un Minosse, un Cerbero e simili, per la parte rea, dovea parergli un bel fatto: tale che da sè avrebbe potuto bastare, se altro non ci fosse stato, a fargli prender la deliberazione di metterlo a guardia del Purgatorio. O che non bastò un accenno dell'Eneide a fargli metter tra i beati Rifeo, cioè un personaggio di cui nient'altro sapeva, per il quale nessuna simpatia propria e di diversa origine nutriva?

Per Catone, sì, c'era di mezzo il suicidio. Ma si cominci intanto dal considerare che in ciò stesso l'Eneide gli forniva ancor una volta l'esempio: trovandovisi Catone trattato così da escludere ogni

parità tra lui e quelli che per essersi, benchè innocenti (*insontes*), tolta la vita, restano laggiù malinconici, a deplorare l'errore commesso e a rimpianger la vita terrena, fosse pur la più dura. Tuttavia, se l'esempio era tale da sedurlo, non era sufficiente di per sè a coonestargli l'enormità di menar buono il suicidio a Catone, mentre piantava quell'orribile selva per gli altri. Le descrizioni infernali dell'Eneide non hanno una seria ossatura dottrinale, e una contradizioncella lì non fa specie; la Commedia è tutt'altro, e la contradizione di fatto vi sarebbe stata intollerabile senza una distinzione dottrinale almeno implicita, che la spiegasse. La distinzione la fece tacitamente col non tener conto del suicidio per nessun Pagano [1]); e così ebbe le mani libere a distribuire i Pagani suicidi tra il Limbo e il cerchio dei Lussuriosi, ed a salvarne uno. Chi però, subodorata la distinzione di massima tra suicidi Pagani e cristiani, credesse con ciò d'esser andato al fondo della cosa, come se la massima fosse tutta effetto d'uno scrupolo teologico, d'un discernimento scolastico, d'una persuasione teoretica, mostrerebbe di trascurare più d'un lato essenziale dell'ispirazione dantesca, e di pigliare un tantino più sul serio che non convenga la sua teologia. Certo la distinzione non gli ebbe a dispiacere, anche la sua coscienza di cristiano e di moralista se ne dovè sentire prima o poi appagata, ma sarebbe quasi un circolo vizioso il confidarvisi troppo; giacchè ad

---

[1]) Se ne riparlerà meglio nel volume successivo a questo.

essa ei sarà stato invece sospinto soprattutto dal desiderio di metter quei suicidi Pagani fuor della selva, e più particolarmente dall'ammirazione passionata, ingenua, paradossale, per il suicidio di Catone, ch'egli aveva docilmente accolta dalla tradizione letteraria e alimentata dentro di sè con uno sconfinato ardore.

Sant'Agostino, quasi nelle prime pagine della *Città di Dio* [1]), parla con severità del suicidio di Lucrezia e di Catone, e in generale di ogni suicidio. È mosso a discorrerne da un intento polemico, per rispondere a detrattori del cristianesimo che parlavano delle donne cristiane fatte schiave e stuprate. Analizza finamente, con quel suo stile lucido e concettoso, il fatto di Lucrezia, tanto lodato dagli antichi. La pudicizia, dice, non è da confondere col fatto materiale dell'integrità del corpo, tanto è vero che di una vergine guasta da un'operazione chirurgica nessun direbbe ch'ella abbia perduto l'onore; è invece una virtù dell'anima, e una donna che abbia patito violenza senza compiacersi, o finire col compiacersi, del fatto sensuale, rimane pudica, laddove una donna che corra in cerca di quel fatto è già disonorata, pur serbando ancora intatto il corpo. Se Lucrezia non finì col compiacersi della violenza, se dell'adulterio il solo Sesto rimase l'unico colpevole, essa non avea nulla da punire in sè medesima; e il suicidio menò a questo, che il colpevole se la cavò col semplice esilio, e la punizione vera ricadde su lei innocente. Che se poi

---

[1]) Lib. I, cap. 16-27.

ella avesse finito col compiacersi del non cercato godimento, le gran lodi che le si fanno non le spetterebbero più. I giudici romani, pur austeri com' erano, l'avrebbero mai condannata per adulterio? No, e non può allora esser giusto che gli scrittori romani la lodino d'essersi punita da sè di colpa non commessa. Certo poi, i giudici infernali, anche quali se li fingevano i poeti pagani, l'avrebbero dovuta mettere tra le ombre desolate per essersi tolta la vita senza colpa commessa; salvo che un po' di colpa non ci fosse davvero stata da parte di lei. Insomma una delle due: o le si attenua la colpa dell'omicidio di sè stessa, e s'insinua che abbia un po' partecipato all'adulterio; o la si purga dell'adulterio, e ne resta aggravata la colpa dell'omicidio. Ebbene, alle donne cristiane la violenza non avea leso la pudicizia, ma al più il pudore, che è cosa un po' diversa, e consiste nella vergogna che altri possa credere d'una donna che essa abbia tollerato volentieri la violenza. Se talune si uccisero per non patire alcuna vergogna, il sentimento umano non può non volere che ciò sia loro perdonato; ma non per questo si può essere così stolti da biasimare quelle che non si siano uccise. Uccidendosi, non avrebbero fatto che aggiungere alla colpa altrui la colpa propria dell'omicidio, mentre a loro basta il testimonio della coscienza e l'innocenza al cospetto di Dio. I Cristiani per nessun modo han diritto d'uccidersi. Chiunque si uccide per non poter tollerare o asprezze d'ogni specie o gli altrui peccati, potrà essere ammirato

come forte d'animo, non come sano di giudizio; e nemmeno di fortezza si può tanto parlare in questo caso, poichè anzi la fortezza vera sta nel tollerare la vita affannosa e i giudizii del volgo, contentandosi della purità della coscienza. Caso mai, ammirabile potrebbe solo essere quel Cleòmbroto, che, persuasosi con la lettura di Platone dell'immortalità dell'anima, si precipitò per passare a vita migliore, non per fuggire alcun'angoscia. Non bisogna contentarsi dei grandi esempii, ma guardare se furon giusti, e a buon conto nè Cristo nè i Patriarchi nè i Profeti nè gli Apostoli predicarono mai il suicidio. Catone, del resto, era stato sconsigliato dagli amici, nè lui dal canto suo consigliò suo figlio ad uccidersi. Il vero è che del figlio sperava s'aggiustasse con Cesare, mentre quanto a sè non volle dare tanta sodisfazione a Cesare, o se ne vergognò. Se era turpe sopravvivere alla vittoria di Cesare, perchè inculcò tale turpitudine al figlio? perchè non lo costrinse a morire seco? Ben altrimenti nobile ed esemplare fu la condotta di Attilio Regolo: di lui veramente si avrebbero a gloriare!

Codesto giudizio, psicologicamente quasi del tutto giusto, è tanto più giusto dal punto di vista strettamente cristiano. Lo conobbe Dante? Non ne abbiamo alcuna prova materiale, ma tanto meno v'è luogo a dubitarne seriamente. Egli cita una volta quest'opera, con altre due delle maggiori di Agostino; e ancorchè non le citasse, come credere che non gli fossero note le opere più fondamentali del cristia-

nesimo, di un così gran Padre e d'un così grande scrittore? Nella Monarchia dice, a proposito dei testi sacri, che ci sono anche le scritture dei Dottori, Agostino e gli altri, di cui soltanto chi non gli ha letti o non gli ha capiti affatto può mètter in dubbio che fosser assistiti dallo Spirito Santo [1]). Anche a voler credere, gratuitamente, che di quegli *altri,* così in nube accennati, egli non fosse poi tanto esperto quanto insinua di essere, bisogna per lo meno ammettere che quell'Agostino, l'unico nominato, l'avesse proprio letto, per lo meno nelle prime pagine delle opere che ne cita, se pur non gli si voglia dare, calunniosamente, del millantatore. Nè è lecito d'altra parte affermare che, se avesse conosciuta codesta riprovazione di Catone (che però non è un anatema), il poeta non avrebbe osato di metterlo al Purgatorio. Quella condanna non era un dogma, nè egli era supinamente devoto a quante opinioni trovasse espresse negli scritti anche i più venerabili. L'ispirazione dello Spirito concerneva la dottrina, e Dante infatti è perfettamente d'accordo con Agostino nel tenere il suicidio inconciliabile con la fede cristiana; ma l'apprezzamento circa questo o quel caso individuale di suicidio era materia opinabile, non legava il giudizio dei credenti.

Non mi stancherò mai di ripetere che allora la teologia, appunto perchè più coltivata, e non an-

---

[1]) « Sunt etiam scripturae Doctorum, Augustini et aliorum, quos a Spiritu Sancto adiutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit, vel si vidit minime degustavit » (III, 3).

cora congelata dal terrore della Riforma e dai rigori del Concilio di Trento, dava luogo a più liberi dispareri in tutto ciò che fosse opinabile; e che un laico, così sprofondato come lui nella teologia, guardava con meno suggezione un Agostino, non che un Tommaso, di quanto farebbe un moderno, sempre pauroso di cader nel reprobo senso e in cosa che odori d'eterodossia. Tommaso, per esempio, fu canonizzato due anni dopo la morte di Dante, dopo cioè che l'aveva canonizzato lui poeticamente; e su alcune proposizioni tomistiche un legato papale, accorso a metter freno alle lotte interne dell'Università parigina, non aveva esitato di pronunziare la censura ecclesiastica. A Dante poi non era certo sfuggito che la riprovazione di Catone faceva parte d'un ragionamento polemico, e non del tutto coerente e imparziale, contro chi volea far del suicidio una specie di dovere, sicchè quella riprovazione non era la tesi principale e spontanea del discorso agostiniano; nel quale inoltre, come fu bene osservato[1]), trovava d'altro lato il tentativo di scusare con mistiche supposizioni altri suicidii. Così quel di Sansone, di cui Agostino dice che lo Spirito Santo, dal quale derivavano tutti i miracoli che Sansone faceva, gli avrà segretamente comandato di rovinar sè per trarre nella propria rovina i nemici; e così spiega pure il fatto delle sante martiri, che, al tempo delle persecuzioni, per non cader nelle mani di chi avrebbe attentato al loro onore, si gettarono nel fiume e vi

---

[1]) Cfr. SCARANO, op. cit., p. 137.

perirono: « non umanamente ingannate ma divinamente comandate, non erranti ma obbedienti (c. 21, 26) ». Onde statuisce che, fatte certe eccezioni, volute o da una giusta legge in generale, o specialmente comandate da Dio, che è lui la fonte della giustizia, è sempre colpa l'omicidio di sè o degli altri. Tale riserva di possibili eccezioni apriva la via a Dante di straniarsi nel caso particolare dal santo maestro. Salvar Catone non era che un trasferire l'esempio suo dalla lista agostiniana dei casi riprovevoli a quella dei riguardevoli, e fino a una tal ribellione il poeta ortodosso poteva arrivar molto francamente. La questione dunque non è se Dante conoscesse il giudizio d'Agostino o se avrebbe potuto osare di distaccarsene, ma da che e da chi abbia avuto l'incentivo a distaccarsene.

E d'un forte incentivo v'era sicuramente bisogno, non tanto per contrabbilanciare l'autorità d'Agostino, quanto per fargli chiudere gli occhi alla giustezza del dilemma di lui su Catone. Giacchè, badiamo bene a non lasciarci stordire da un sentimento tutto nostro: noi, se guardiamo il suicidio di Utica da un punto di vista prettamente umano, siamo forse propensi ad ammirarlo o scusarlo, malgrado quel che vi fu di puntiglio orgoglioso, ma gli è che noi siamo del pari lesti, se non ad ammirare, a scusare altrettanto e anche più il suicidio del povero Pier della Vigna! Dante invece, che a quest'ultimo aveva inflitto l'eterno martirio della selva, non poteva considerar le cose così alla buona, e dovè avere gli occhi molto velati dall'entusiasmo per

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

non accorgersi di quel po' di disdegnoso gusto che Agostino aveva bene scovato nel suicidio di Catone. Senza dubbio, pure umanamente parlando, tra la disperazione d'un cortigiano caduto in disgrazia e orbato degli occhi, ed il cordoglio patriottico del cittadino insofferente di servitù, che rifiuta d'accomodarsi col tiranno dispostissimo ad onorarlo, e con olimpica serenità risolve d'uccidersi confortandovisi con la lettura di Platone, una differenza c'è, di parecchi gradi di nobiltà a favore del secondo. E tuttavia in tanti altri casi, nella più parte dei casi, tali considerazioni non valsero a fare che Dante eccettuasse questo o quello dalla pena che a stretto rigore teologico gli era dovuta. Di nuovo dunque domandiamo, donde gli venne tanto entusiasmo da farlo passare sopra a tutto?

IX.

Di Catone e della sua fine parlarono con piena riverenza o con calda ammirazione i contemporanei e i loro primi successori. Pure gli avversarii politici e gli adulatori del nuovo regime cesareo si atteggiarono come di fronte a una virtù eroica, quasi sovrumana, che dovess'essere lasciata immune da ogni discussione partigiana, e di cui gli atti si avessero a considerare con un criterio eccezionale. Si dice che un bel morir tutta la vita onori, ma questo è un caso inverso: la vita di colui era stata tanto virtuosa, da dover per forza parer

bello anche il suo morire, pur a chi in teoria riprovasse i suicidii o l'ostinazione dispettosa. Di quel coro di voci, amiche o avversarie, concordi nell'esaltare il martire della libertà repubblicana, l'eco pervenne sino a Dante; il quale, se non conobbe gli accenni di Orazio, se anche avesse ignorato il giudizio solenne di Sallustio [1]), conobbe e trascrisse quello di Marco Tullio: — « La condizion di Catone non sarebbe stata diversa da quella di tutti gli altri che in Africa si arresero a Cesare, ma agli altri si sarebbe forse imputato a colpa se si fossero uccisi, perchè gente di vita più leggiera e di costumi più facili; laddove Catone, avendogli la natura dato un' incredibile serietà, ed avendola egli fortificata con una perpetua costanza, ed essendo sempre rimasto fermo in ogni suo proposito, doveva piuttosto morire che rassegnarsi a veder la faccia d'un tiranno » [2]). Questo luogo Dante lo riferisce dove, enumerando i fatti più eroici di Roma e più significativi della divina predestinazione di questa, dopo i miracoli come lo scudo caduto dal cielo e l'oca del Campidoglio e la grandine che frastornò Annibale vincitore e il passaggio del Tevere compìto da Clelia, e dopo Cincinnato e Fabrizio e Bruto e Muzio Scevola e le sacratissime vittime dei Decii, conclude aggiungendo « l'inenarrabile sacrifizio di Catone, severissimo maestro della

---

[1]) *Catilin.*, 54, 5.

[2]) « ....moriendum ei potius quam tyranni vultus aspiciendus fuit »: *De offic.*, I, 31, 112.

vera libertà: il quale, per accender nel mondo gli amori di libertà, dimostrò di qual pregio la libertà fosse, col preferire di lasciar la vita da uomo libero, anzichè rimanere in essa senza la libertà » [1]). Anche in molte altre sue opere Cicerone magnifica l' Uticense, e due o tre di esse eran certo note a Dante; ma è superfluo discorrerne, poichè v'è già abbastanza nel luogo ciceroniano ora riferito, e nel modo con cui Dante lo introduce, per chiarire come alla sua mente il gran suicidio assumesse l' aria di cosa miracolosa, predestinata, esemplare, gravida di significato simbolico: l' amore della libertà superiore anche all' istinto della vita. Quella morte doveva essere stata ispirata da Dio come la morte di Sansone o altra simile! Di Seneca morale parecchi scritti Dante conosceva, ma non v'è indizio se avesse letto quello in cui Catone è predicato come l' ideale delle virtù; ma più probabilmente non ignorava Valerio Massimo, il quale scrisse che chiunque vuol significare un cittadino santo ed egregio gli dà del Catone [2]), e che lo apostrofava così: « Anche della tua celeberrima dipartita Utica è ricordo, nella quale dalle tue intrepidissime ferite spicciò più gloria che sangue; giacchè, aggravandoti con tanta costanza

---

[1]) « Accedit et illud inenarrabile sacrificium severissimi veræ libertatis auctoris Marci Catonis.... Ut mundo libertatis amores accenderet, quanti libertas esset ostendit, dum e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa »: *De monarchia,* II, 5.

[2]) « .... ut quisquis sanctum et egregium civem significare velit, sub nomine Catonis definiat » (II, 10, 8).

sulla punta della spada, desti agli uomini un gran segno di quanto debbasi preferire la dignità senza la vita alla vita senza dignità » [1]). Da quest'ultima antitesi sembra derivare quella che dianzi abbiam vista nella prosa latina di Dante.

Se il concetto di Marco Tullio fu il più seducente per lui sotto il rispetto etico, più efficace poeticamente fu la concezione di Lucano. Il gran poeta dello stoicismo aveva fatta la più prolungata, la più svariata, la più enfatica glorificazione della virtù stoica dell'Uticense. Questi lampeggia subito in posa di gigante, in un primo e rapido accenno che è il famoso verso ov'egli è contrapposto a tutto l'Olimpo: « agli Dei fu più gradita la causa dei forti, *ma* pei vinti stette Catone » [2]). A petto di che diventa uno scherzo il « Ma fui io sol » di Farinata, o, l' « Orazio sol contro Toscana tutta », o il *Medea superest* di Seneca, o il *Moi* di Corneille, o altra cosa simile. Più oltre, a Bruto che lo consiglia di rimanersi fuori della guerra civile, risponde: — « Tal guerra è la massima scelleraggine, ma la virtù può andar sicura dovunque il fato la trae. Sarà colpa degli Dei d'avere spinto perfino me alla colpa. Chi può veder crollare il mondo senza com-

---

[1]) « Tui quoque clarissimi excessus, Cato, Utica monumentum est, in qua ex fortissimis vulneribus tuis plus gloriæ quam sanguinis manavit; siquidem constantissime in gladium incumbendo magnum hominibus documentum dedisti, quanto potior esse debeat dignitas sine vita quam vita sine dignitate » (III, 2, 14).

[2]) Victrix causa Deis placuit, sed victa Catoni (I, 128).

muoversene? Mentre genti ignote e re lontani seguiranno i vessilli di Roma, io solo resterò in ozio? Non fia mai che la caduta di Roma travolga i Daci e i Geti, e lasci me al sicuro. Un padre assiste al funerale del figlio, vi mette mano, lo prolunga, ne assapora tutto lo strazio; e così io non mi staccherò da te, o Roma, senza prima abbracciar te esanime, e senza correr dietro, o libertà, al tuo nome e alla tua ombra vana! Vada così: si abbiano gli Dei feroci tutta intera la somma dei romani sacrifizii, e la guerra non sia defraudata di nessuna vita. E così piacesse agli Dei del Cielo e dell'Inferno che sul mio capo si potesser raccogliere tutte le espiazioni. E, nuovo Decio, cadessi trafitto da ambe le schiere, ed io trapassato da tutte le aste stessi in mezzo a ricevere le ferite di tutta la guerra; e questo sangue redimesse i popoli, e questa morte lavasse tutte le corruttele romane. Perchè corre alle armi tanta gente facile e disposta al servaggio? Si ferisca me solo, me che invano difendo le leggi calpestate. La mia testa darebbe la pace all'Italia e la fine dei travagli: me caduto, chi regnar vuole non ha d'uopo di guerra. Intanto, perchè non seguiremmo Pompeo? Di lui almeno non è certo che ambisca la signoria del mondo: meglio dunque che vinca con me, onde non creda aver vinto per sè » [1]. Come si vede, il « procomberò sol io » del Leopardi adolescente fu insieme e uno scatto d'ingenuo entusiasmo e una bella reminiscenza letteraria; ma

---

[1]) II, 286-346.

sul labbro di Catone quello struggimento di non poter immolar sè al bene di tutti era meglio che uno slancio lirico: era il suggello d'una vita magnanima, l'espressione d'un orgoglio singolare, ma giusto, non ismodato, profondamente doloroso, che si confonde con la smania quasi cristiana del martirio, della redenzione di tutti procurata da lui solo col proprio sangue.

Sconfitto Pompeo, cui egli aveva seguito per dovere e non senza sospetto, gli diventa più amico di prima, e dopo la morte di lui raccoglie i resti dell'esercito e li conduce in Africa; e, raffrenati i propositi temerarii di Gneo Pompeo, sul rogo acceso per il Magno pronunzia un discorso che loda il morto senza offendere in alcun modo il vero: — « È morto un cittadino, molto inferiore ai nostri antichi nel rispetto per la legge, ma utile in un' età come questa, giacchè almeno ebbe pur qualche riguardo al giusto. Salì in potenza salvando la libertà, e mentre la plebe era pronta ad asservirglisi volle rimaner privato cittadino, ed essere, sì, duce del Senato, ma d'un Senato rimasto re. Niente pretese con le armi in pugno, e quel che volle gli si desse, volle gli si potesse ancora negare. Acquistò ricchezze sterminate, ma ne diede più che non ne ritenesse. Imbrandì le armi, ma sapeva deporle. Preferì le armi alla toga, ma pur armato amò la pace. Gli piacque assumere il comando, gli piacque deporlo. La sua casa restò pura, immune dal lusso, non mai corrotta dalla fortuna del padrone. Chiaro e venerabile il suo nome alle genti, e molto giovevole alla nostra città. Dopo Mario e Silla le vere

guarentige della libertà erano ormai finite; toltoci Pompeo, perisce oggi anche la larva della libertà. Non si avrà più vergogna d'assumere il titolo di re, non resterà traccia di magistratura, nè apparenza di Senato. Felice te, che appena vinto ti si fece innanzi il giorno estremo, e la scelleraggine d'Egitto ti puntò contro la spada che avresti dovuta ricercare: se no forse saresti stato il suddito di tuo suocero. Saper morire è la miglior sorte per gli animi virili, ma subito dopo vien quella d'esser ucciso. Anche a me, se il fato vuole che cadiamo in poter d'altri, concedi, o fortuna, ch'io ritrovi in Giuba un altro Tolomeo. Non deploro ch'ei mi tenga in serbo pel nemico Cesare, purchè mi serbi scemo del capo » [1]). Ai Cilicii che voglion lasciar la guerra per rassegnarsi a Cesare, Catone si para egli solo innanzi, a rimbrottarli fieramente, benchè invano. Quindi ei si volge agl'Italiani, arringandoli con parole altissime, mostrando loro che la morte di Pompeo deve anzi farli sicuri che oramai combatteranno soltanto per la libertà della patria, e sdegnosamente dice che se no recidano a lui il capo e lo rechino a Cesare. Commossi, restano tutti, ed egli li allena con esercitazioni belliche e con la presa di Cirene, a cui però non infligge alcuna pena. Appresso veleggia con quell'esercito lungo il lido africano verso occidente, e dopo angosciose fortune sbarca in Tripolitania, e propone ai suoi di traversare il deserto libico. Non nasconde ad essi i pe-

---

[1]) IX, 190-214.

ricoli e gli affanni futuri, ma usa parole così generose che tutti sono infervorati a seguirlo. La sete tremenda e la moltitudine dei serpi venefici [1]) fan molte vittime, e procuran sofferenze indicibili nei più che due mesi dell'audace traversata; ma Catone, sempre impavido, sempre il primo a sopportar ogni disagio e sfidar ogni pericolo, compie il miracolo di venirne a capo. Quando giungono al tempio di Giove Ammone, Labieno lo esorta a interrogarne l'oracolo, giacchè a nessuno più che al santo Catone gli Dei saran disposti a svelare i loro arcani, sempre avendo egli condotta la sua vita a norma delle superne leggi e seguendo Iddio. Domandi dunque qual sia il destino di Cesare e l'avvenire della patria. Domandi almeno, lui amatore della rigida virtù, che cosa sia la virtù, e dove sia il modello dell'onestà. Ed egli, ispirato da Dio (*Deo plenus*), risponde: — « Che vuoi che io chieda? se sia meglio cadere uomo libero con le armi in pugno, o veder Roma sotto un re? se la vita valga nulla, anche quando è lunga? se importi nulla il raggiunger un'età o un'altra? se vi sia violenza che possa nuocere all'uomo buono? se la fortuna cessi le sue minacce innanzi all'uomo virtuoso? se non basti volere il bene, e il successo aumenti l'onestà? Tutto ciò lo sappiamo, e da Ammone non si apprenderebbe meglio. Tutti dipendiamo dai Celesti, e pur se un tempio non ci dica il da fare, niente facciamo

---

[1]) Di essi e dei lor nomi Dante resterà colpito e ne farà ricordo in una similitudine (Inf. XXIV, 85 sgg.).

senza la volontà di Dio. Nè il nume ha bisogno di parole: a noi sul nascere il creatore ci ha detto una volta per sempre tutto quel che è lecito sapere. Nè egli ha scelto queste sterili arene per ricantare il vero a pochi, nè lo ha sommerso in questa polvere. C'è forse una sede di Dio, fuorchè la terra e il mare e l'aria e il cielo e la virtù? perchè cercare al di là i Celesti? Giove è tutto quanto tu vedi, dovunque ti muovi. Ricorrano ai sortilegii gli uomini dubbiosi, sempre incerti sui casi futuri; a me non dà certezza l'oracolo, me la dà la certezza della morte. Il pauroso e il forte devon del pari finire. Giove ci ha detto abbastanza quando ci ha detto questo» [1]).

Non è ancora una professione di fede cristiana, ma

---

[1]) Quid quaeri, Labiene, iubes? An liber in armis
Occubuisse velim potius quam regna videre?
An sit vita nihil, et longa? an differat aetas?
An noceat vis ulla bono? Fortunaque perdat
Opposita virtute minas? laudandaque velle
Sit satis, et numquam successu crescat honestum?
Scimus, et haec nobis non altius inseret Hammon.
Haeremus cuncti superis, temploque tacente,
Nil facimus non sponte dei; nec vocibus ullis
Numen eget; dixitque semel nascentibus auctor
Quidquid scire licet; sterilesne elegit arenas
Ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum?
Estne dei sedes, nisi terra et pontus et aër
Et caelum et virtus? Superos quid quaerimus ultra?
Iuppiter est quodqumque vides, quocumque moveris.
Sortilegis egeant dubii, semperque futuris
Casibus ancipites: me non oracula certum,
Sed mors certa facit: pavido fortique cadendum est.
Hoc satis est dixisse Jovem. (IX, 565 sgg.).

la rasenta. Il politeismo con le sue fole e le sue superstizioni ne è svaporato, lasciando una lieve traccia di sè nel nome *Giove,* che Dante stesso poi non si riterrà dall'affibbiare un momento al vero Dio, e in quel plurale *Celesti,* che non è più che un modo di dire. Del rimanente, il culto tutto interiore, l'assoluta importanza data alla purità del cuore e della coscienza, l'affermata presenza di Dio dappertutto, che oggi ci rammenta i famosi versetti del Metastasio, fanno sì che Catone appaia quasi un Cristiano. In sostanza era la dottrina stoica, e Dante lo sapeva; ma a lui Catone si offeriva come quegli che l'avesse più altamente rappresentata, più splendidamente applicata. Convien ricordare il passo del Convivio (IV, 6): — « Furono dunque filosofi molto antichi, delli quali primo e principe fu Zenone, che videro e credettero questo fine della vita umana essere solamente la rigida Onestà; cioè rigidamente, senza rispetto alcuno, la Verità e la Giustizia seguire, di nulla mostrare dolore, di nulla mostrare allegrezza, di nulla passione avere sentore. E difinirò così questo Onesto: quello che, senza utilità e senza frutto, per sè di ragione è da laudare. E costoro e la loro setta chiamati furono Stoici: e fu di loro quello glorioso Catone, di cui non fui di sopra oso di parlare » —. Di Zenone, greco, noto a Dante indirettamente e come un mero filosofo, gli bastò il metterlo tra i virtuosi illustri del Limbo; Catone, romano, familiarissimo al suo spirito, esempio tipico dello stoicismo in atto, martire, era qualcosa di moralmente superiore, e l'uomo meglio in-

dicato a riportare il premio eterno di ciò che lo stoicismo aveva in sè di sublime. È notevole il fatto che Epicuro, benchè pagano, sia dannato nel cerchio degli Eretici, ossia in un cerchio che si direbbe esclusivamente cristiano, riservato ai reietti del cristianesimo; e per opposto è tra i salvati Catone, benchè pagano. In grazia di Epicuro il peccato ereticale fa una punta fino al paganesimo, in grazia di Catone la virtù stoica pagana fa una punta fino al cristianesimo. Epicuro, col suo ateismo, che disconosce il postulato stesso d'ogni religione o quel fondo di religione che sta sotto pure alle falsificazioni politeistiche, e con l'aver accolta quella che è la massima di tutte le bestialitadi, la negazione dell'immortalità dell'anima, immortalità che tutte le religioni e le filosofie riconoscono [1]), s'era meritato il grado di eretico in anticipazione; l'Uticense, con lo spingere la virtù stoica agli estremi confini, aveva quasi anticipato il cristianesimo. Non è che lo stoicismo bastasse di per sè a tanto, anzi in un certo senso la dottrina stoica tornava pel nostro autore erronea, come l'epicurea, di fronte alla « verace opinione », che era quella d'Aristotele e dei suoi seguaci (Conv. IV, 22); ma nella stoica v'era una nobiltà morale innegabile, e Catone l'aveva messa in un rilievo sublime.

Apparentemente egli aveva pure delle benemerenze teoretiche e pedagogiche. Nel medio evo correvano assai quei cencinquanta doppii esametri,

---

[1]) Conv. II, 9, e cfr. i miei *Studii*, p. 272-3.

detti i *Distici di Catone,* che costituivano un trattato di morale severa, e che Alcuino, Abelardo ed altri, lodarono come libro eccellente per l'educazione dei fanciulli, adatto a infonder in essi il germe d'ogni virtù. Molte sue massime concordano con le bibliche, e non vi si parla mai di Dei, ma di Dio; quantunque non vi si abbia neppure mai l'impronta specifica del cristianesimo vero e proprio. È inutile dire che il libro, non che all'Uticense, nemmen risale all'età schiettamente classica; ma già da uno scrittore del s. IV se ne trova citato un passo col nome di Catone. L'autore sarà stato uno stoico di poco anteriore, che per cagion della materia avrà dato quel titolo al libro, o avrà assunto lo pseudonimo di Catone, o questo gli sarà stato appioppato da altri. Certo lo Scaligero trasse poi in luce un buon manoscritto recante il nome di *Dionisio Catone.* Ma quali che siano le ipotesi a cui si possa dar luogo, il trattato passò più generalmente per opera dell'Uticense. È vero che nell'introduzione al secondo libro dei Distici si raccomanda la lettura di poeti posteriori a Catone, cioè Virgilio, Ovidio e Lucano; ma si credè che le introduzioni non fossero che aggiunte posteriori. Nel s. XII Giovanni di Salisbury dubitò, ma dipoi Brunetto Latini citò senz'altro il libro come di Catone, e il Petrarca sospettò che il trattato fosse un semplice estratto d'una poesia di Catone Censorio [1]). E Dante? Non lo cita mai. Che cominciasse anche

---

[1]) Oltre il citato lavoro del Wolff e le Storie della letteratura latina, cfr. GRAF, *Roma nel medio evo,* II, 268-74.

lui lo studio del latino su quel testo, e che partecipasse alla comune fiducia nel crederne autore l'Uticense, son cose ovvie a supporre, benchè non ci sia modo di asseverarle. Che non l'avesse mai visto, sarebbe un sospetto assurdo. Se, com'è verosimile, partecipò alla credenza comune, ciò non potè che ribadire agli occhi suoi il merito di Catone.

Idealizzata dunque da prosatori e poeti classici, e cinta anche d'altre aureole, arrivò a Dante la figura di Catone, così da farglielo considerare come un essere addirittura eccezionale; e ciò anche al di fuori della finzione poetica, anche nel ragionamento prosastico. Abbiamo già avuto occasione di allegare il luogo della Monarchia e tutti quei del Convivio; salvo uno che ora aggiungiamo. Là dove (IV, 5) dice in volgare il medesimo che si ritrova nel trattato latino, cioè che per « divina spirazione » avvennero i fatti di Fabrizio e di Scevola e via via, esce in quest'apostrofe: « O sacratissimo petto di Catone, chi presumerà di te parlare? Certo maggiormente parlare di te non si può, che tacere, e seguitare Jeronimo, quando nel proemio della Bibbia, là dove di Paolo tocca, dice che meglio è tacere che poco dire ». Il *sacratissimo,* come il *santo petto* del Purgatorio, deriva da Lucano [1]); ma non è un

[1]) « .... sacras reddit Cato pectore voces » (II, 285); « Erupere ducis sacro de pectore voces » (IX, 255); « Nam cui crediderim superos arcana daturos, Dicturosque magis quam sancto vera Catoni? » (IX, 554-5). Il « tua pectora sacra voce reple » (561-2) non fa al caso, poichè *sacra* va con *voce,* e questa sarebbe la voce di Ammone, se consultato rispondesse.

modo di dire, poichè Catone è messo a paro con san Paolo. Il che del resto non è molto, a confronto dell'asserzione che già più volte riferimmo (IV, 28): nessun uomo terreno essere stato più degno « di significare Iddio ». Con tali iperboliche persuasioni ei si precluse la via, malgrado l'ammonimento di Agostino, a riconoscere quel che pur v'era stato di fragilità umana, e ad ogni modo di contrario allo spirito del cristianesimo, nel suicidio di Utica, per quanto generosamente maturato e serenamente eseguito [1]). S'aggiunga che nel secondo libro dei Maccabei (XIV, 37 sgg.), il quale ei ben conosceva, tanto che lo citò per bocca di Nicolò III (Inf. XIX, 85-6), trovava un avvenimento che fa bene il paio con quello di Utica, rimanendone anzi un po' al disotto per nobiltà d'ispirazione e compostezza di modi. Un Razias, patriota autorevole a cui i Giudei davan titolo di padre, assediato in casa da soldati stranieri, appena vide imminente la sua cattura si ferì di spada, e quindi, con ulteriori atti violenti tra i nemici, si finì. Volle sottrarsi ad oltraggi non degni della sua nascita, e preferì il morire al cadere in mano dei peccatori: « eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri

---

[1]) Un po' di contrapposto all'antipatia di sant'Agostino fa il giudizio di Lattanzio (*Instit. divin.*, IV, 18, 8) che riconosceva in Catone il culmine della romana saggezza. Benchè l'autorità di Lattanzio fosse minore, e la sua sentenza non discenda ai particolari, potè sempre giovar a suffragare, nel pensiero di Dante, il concetto superlativo che i Gentili ebbero di Catone.

peccatoribus, et contra natales suos indignis iniuriis agi ». Sant'Agostino non ne fa motto nel passo della Città di Dio dianzi riassunto, ma altrove disapprova ripetutamente Razias, e lo bolla con una formula concettosa simile a quelle che già abbiamo viste: « Sta scritto: non ucciderai l'innocente ed il giusto; se Razias non fu giusto nè innocente, non può essere proposto per esempio da imitare; se fu innocente e giusto, per qual motivo l'uccisore dell'innocente e del giusto si crede degno di laude? » [1]). San Tommaso adottò codesta

---

[1]) *Epistola ad Dulcitium:* « Quid mirum est, si, tamquam homini, elatio superba subrepsit, ut mallet manu propria perimi, quam, post illam in suorum adspectibus celsitudinem, sustinere indignam in hostium manibus servitutem? ». Ne' *Maccabei* il fatto « narratum est, non laudatum;... non ergo fuit iste vir eligendae mortis sapiens, sed ferendae humilitatis impatiens ». È scritto « *nobiliter et viriliter* mori, non *sapienter* ». Egli continua: « Magna haec sunt, nec tamen bona; non enim bonum est omne quod magnum est, quoniam sunt magna etiam mala. Deus dixit: *Innocentem et iustum ne occidas.* Si ergo iste innocens et iustus non fuit, cur proponitur imitandus? Si autem innocens et iustus fuit, quare interfector innocentis et iusti, id est ipsius Raziae, insuper putatur esse laudandus? » — *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri duo* (lib. I, § 36): « Humilitatem inter manus inimicorum non valens ferre, non plane sapientiae sed insipientiae dedit exemplum, non Christi martyribus sed Donati circumcellionibus imitandum.... Quomodo laudatur? Quia fuit amator civitatis. Hoc potuit et carnaliter, civitatis videlicet illius terrenae Jerusalem, quae servit cum filiis suis; non autem illius quae sursum, liberae matris nostrae.... Dictum est quod elegerit *nobiliter* mori: melius vellet *humiliter,* sic enim *utiliter.* Illis

condanna; e non è a dimenticare che i Maccabei non hanno tutta l'autorità degli altri libri santi, come Agostino medesimo avverte [1]), e perciò la Bibbia protestante li rifiuta. Tuttavia non è credibile che il fatto dell'Antico Testamento riuscisse indifferente al poeta, e non gli crescesse coraggio ad esaltare il fatto di Catone.

Per tutte le ragioni dunque si può dire che, se anche non avesse poetato sulla vita futura, Dante come cristiano e pensatore si sarebbe posto premurosamente il quesito se Catone avesse potuto salvarsi, e avrebbe fermato il convincimento che Dio avesse pur trovato il modo di salvarlo. Allora tali inchieste su personaggi celebri erano più familiari agl'intelletti. A tacere degli esempii d'ogni genere che si potrebbero richiamare, abbiamo già sott'occhio quello di Traiano, e ricordiamo le dispute dei teologi circa Salomone; il quale, sebben candidato

---

autem verbis historia gentium laudare consuevit; sed viros fortes huius saeculi, non martyres Christi ». Si dice che si precipitò dal muro *viriliter*, ma sarebbe meglio dire *muliebriter*. « Istam vero eius mortem, mirabiliorem quam prudentiorem, narravit quemadmodum facta esset, non tamquam facienda esset Scriptura laudavit ».

[1]) *Ibid.* (§ 38): « Et hanc quidem Scripturam, quae appellatur *Machabaeorum*, non habent Iudaei sicut Legem et Prophetas et Psalmos, quibus Dominus testimonium perhibet tamquam testibus suis, dicens....; sed recepta est ab Ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur, maxime propter illos Machabaeos, qui pro Dei lege sicut veri martyres a persecutoribus tam indigna atque horrenda perpessi sunt ». Cfr. *De civ. Dei*, XVIII, 36; e *De doctrina christiana*, lib. II.

al cielo perchè del popolo eletto, ne aveva da ultimo fatte tante da far seriamente dubitare della sua salvezza [1]). « Il mondo.... n'ha gola di saper novella » (Par. X, 111), si fa dir Dante da Tommaso che glielo addita, e risolve per conto suo la questione. La beata Metilde d'Hackeborn nel suo libro rivelava d'aver interrogato Gesù sulla sorte di Salomone, di Sansone, di Traiano, di Origene, e Gesù aver risposto di non poter appagarla per non dar troppo coraggio a peccare; con che però lasciava intravedere una risposta consolante. Forse un quesito simile per Catone non era all'ordine del giorno delle escogitazioni medievali, non trovandosi alcuna leggenda nè alcuna disputa teologica per lui; ma Dante fu indotto a porselo dal suo sentimento, vi fu quasi costretto dal suo tema che insomma era la sorte delle anime più famose, vi fu confortato dalla convenienza poetica di seguir l'Eneide e di dar al Purgatorio un guardiano singolarmente acconcio: e la sua coscienza di moralista si trovò pienamente d'accordo col suo estro di poeta. In altri casi potè bastare la ragion poetica a suggerirgli la finzione d'un miracolo o d'un fatto che fuor di poesia avrebbe forse esitato a supporre; in questo caso tutte le ragioni concorsero. Tra le poetiche v'entrò anche la ragione allegorica, chè il martire della libertà stava a maraviglia lì a guardia del regno dove la libertà dell'anima, perduta col peccato, si riacquista con la penitenza. La cosa quadra tanto bene, che in

---

[1]) Cfr. il bel capitolo dello SCHERILLO, op. cit., p. 299 sgg.

essa appunto qualche antico e qualche nuovo interprete ha cercato di acquetare gli scrupoli destatigli dalla presenza d'un Pagano nel regno della penitenza cristiana; quasi che qui sia da considerare più il simbolo che la personalità storica. Questo poi no, chè non sarebbe secondo il solito simbolismo dantesco [1]), e men che mai è presumibile qua dove è messa tanto in rilievo la personalità storica coi suoi tratti più caratteristici. È anzi il Catone storico, che, proprio per quei suoi tratti, è assunto a simbolo. Ma certo la sua capacità di divenir simbolo cospirò con tutto il resto nel determinare il poeta alla scelta.

Che la libertà a cui Catone s'immolò, intesa nel suo più stretto senso repubblicano, non avrebbe dovuto eccitar le simpatie di Dante, persuaso com' egli era che la fondazione della monarchia imperiale fosse stata un bene immenso e Cesare l'uomo della Provvidenza, è stato tante volte osservato, per rilevare una specie di contradizione tra la salvazion di Catone e la terribile dannazione di Bruto e Cassio. Ma è stato risposto giustamente che contradizione non è, bensì una semplice dissonanza, che si spiega. Primamente v'è un'intrinseca differenza morale e politica tra il sacrificio di sè, alla vigilia dell'ascensione definitiva di Cesare, e l'uccisione proditoria di Cesare, già divenuto rappresentante del potere costituito. Inoltre, nella filosofia della storia di Dante la grandezza repubblicana di Roma

---

[1]) Cfr. *Studii*, p. 197-8, 373-4.

non fu che il preludio della grandezza imperiale, ma aveva un alto suo valore, a cui fu bello che Catone immolasse sè stesso. E la successione di fatti materialmente contradittorii poteva esser cosa provvidenziale, sicchè, per esempio, a gloria dell'Impero sta che sotto il terzo Cesare, Tiberio, avvenisse la morte di Cristo, che dovea pagare il fio di tutta l'umanità, e che sotto un altro imperatore, Tito, Gerusalemme pagasse il fio della morte di Cristo (Par. VI, 82-93). Inoltre il poeta risaliva all'intenzione, e salvò Costantino malgrado la donazione tanto fatale; e dannò Curio che per amor di discordia civile confortò Cesare a passare il Rubicone, sebbene quel passaggio conducesse in ultimo a cosa tanto provvidenziale quanto la costituzione dell'Impero. In tutto ciò v'è finezza di psicologo, imparzialità di moralista, spirito conciliante di chi sa guardar dall'alto il corso delle cose umane e le antinomie della storia, ma v'è pure sottigliezza di scolastico abituato a distinguere frequentemente, sincretismo, pedanteria medievale. Noi oggi non ragioneremmo così per l'appunto, ma questo non importa, non trattandosi che di penetrare nel pensiero di Dante e renderci conto dell'incoerenza che gli si potrebbe apporre.

Sennonchè qui risorge in modo più imperioso la domanda: per qual procedimento immaginò egli che la salvazione di un tal pagano avvenisse? Nel cielo di Giove gli s'insegna (Par. XIX, 103 sgg.):

A questo regno
Non salì *mai* chi non credette in Cristo,
Nè pria nè poi ch' Ei si chiavasse al legno.

Dunque Catone dovè pur credere in Cristo, almeno *in hora mortis;* e poichè morì pria della crocifissione, dovè credere in Cristo venturo. È vero che lassù si continua:

Ma vedi! molti gridan Cristo Cristo,
Che saranno in giudizio assai men prope
A Lui, che tal che non conosce Cristo;
E tai Cristiani dannerà l'Etiòpe,
Quando si partiranno i due collegi,
L'uno in eterno ricco, e l'altro inope....

e si conclude che i re persiani avranno a scandalizzarsi quando nel libro dei peccati vedranno nel dì del Giudizio le colpe che vi sono scritte di questo e quello e quell'altro principe cristiano. Ma che voglion dire queste parole? Soprattutto inculcano che non basta esser battezzati per salvarsi facilmente, e lasciano intravedere che i non cristiani, se virtuosi, saranno almeno nel Limbo anzichè nel profondo Inferno coi cristiani cattivi, e che perfino talun d'essi potrà esser salvo per la grazia di Dio, che gli farà balenare quando che sia miracolosamente la cristiana verità. Ciò non toglie l'assolutezza della massima che in Cielo non si va *mai* senza la fede in Cristo. Una specie di pareggiamento, quindi, del caso di Catone a quello di Rifeo, è una necessità imprescindibile, e Pietro Alighieri se n'avvide subito. Solamente, per il posto provvisorio ove Catone si trova, e per l'andamento di tutto l'episodio, e per essere la terza cantica la vera sede delle spiegazioni teologiche, il poeta non ispiega il mi-

racolo a proposito di lui, e si riserba per Rifeo; tanto più che per questo personaggio, niente popolare, scovato per capriccio poetico e per dar occasione a svolgere un tema teologico, uno schiarimento era ben più urgente. Tra le cose possibili v'è perfin questa: che a Dante, pubblicato che ebbe il Purgatorio, fosse susurrata qualche obiezione o sorpresa per la salvezza di Catone, e ciò lo inducesse a metter nel Paradiso quel Rifeo e a prender da lui l'occasione per insegnare la possibilità della salvezza d'un Pagano.

Sennonchè, si noti, quel posto provvisorio appunto, mentre Rifeo è già in Paradiso, e di lui è detto che Dio con una serie di grazie giunse a rivelargli la futura redenzione, ed egli prese a fastidire il paganesimo rimproverandone gli altri e coltivando le virtù teologali, farebbe credere che a Catone Iddio facesse la grazia solo nell'ora estrema: sul punto che con un esemplare martirio suggellava una vita esemplare. Del resto, già lo dicemmo, se la logica delle cose e lo spirito sistematico di Dante ci menano a questa via d'uscita, e l'esame accurato di tutti i fili onde le due tele sono ordite ci fa trovare così una dilucidazione perfetta, non è a dimenticare che nei misteri della grazia divina il poeta aveva tale un rifugio, che gli avrebbe consentito finanche di dire al lettore: ho visto che Catone è salvo, ma come si sia salvato non saprei. Quella grazia

da sì profonda
Fontana stilla, che mai creatura
Non pinse l'occhio infino alla prim'onda.

Gli occhi, gli *aspetti,* degli uomini, non arrivano fino alla *radice* della predestinazione, fino alla causa prima, cioè ultima; anzi nemmen vedono intera la causa prossima, la prima *cagione:*

O predestinazion, quanto remota
È la radice tua da quegli aspetti
Che la prima cagion non veggion tota!
E voi, mortali, tenetevi stretti
A giudicar; chè noi, che Dio vedemo,
Non conosciamo ancor tutti gli eletti [1]).

Iddio è padrone di fare tutto quel che gli piace, per quanto i mortali possano rimanerne stupiti, e non penetrare il perchè, nè remoto nè prossimo, d' un suo volere. Quel che egli vuole è giusto, dappoichè, ce lo ha detto Agostino, è lui la fonte della giustizia: *ipse fons iustitiæ.*

Teniamoci dunque anche noi stretti a giudicare, altresì non trascorrendo, come taluni fecero, a creder che il poeta sfidasse qui bravamente gli scrupoli dommatici. Per esempio, il Bartoli concludeva così il suo capitolo pur molto ragionevole: — « Certo il concetto del Poeta, nell' immaginare Catone custode del monte dell' espiazione, esce dai confini del dogma, quale avevano fabbricato tanti secoli di astuto, gretto e feroce cattolicismo. Dante però non è fortunatamente un cattolico, ma è invece un cristiano dagli alti ideali, dalle larghe idee, dai generosi senti-

---

[1]) Par. XX, 118-20, 130-35.

menti. Egli che trascende per tanti lati le dure soglie del Medioevo, poteva bene fare un cittadino del cielo di quel grande, al quale per la santa libertà dello spirito non fu amara in Utica la morte ». — Ahimè, sono le smanie anticlericali in cui ogni tanto dava il Bartoli, come altri della sua generazione, e come qualcuno, meno perdonabile, di quei che vengon sù adesso. Dante non era un cattolico? Sconfinò dal dogma? Più d'uno è lesto a buttar giù questo vocabolo un po' a caso, più come un parolone indicante uno spauracchio odioso, che come un termine tecnico ben definito. Sconfinare dal dogma sarebbe stato mettere in Paradiso, poniamo, tutti i Pagani o i Maomettani virtuosi, non già salvarne uno o due con la pia supposizione d'un miracoloso atto di grazia divina. Nè il far di tali supposizioni era un uscir dalle dure soglie del medio evo, chè anzi nulla è più medievale di ciò, e Dante fu molto più discreto di quel che fosse lo spirito pubblico del medio evo, il quale gli avrebbe più o meno suggerito la salvazione di Cicerone, Virgilio e, tra i vissuti dopo Cristo, Seneca oltre che Stazio e Traiano. Dante si limitò a due soli Pagani anteriori all'èra volgare, Rifeo e Catone, e a due soli posteriori: accogliendo Traiano dalla credenza comune, ed a Stazio, sapesse o no della credenza che lo riguardava, attribuendo cosa che intaccava, se mai, la storia, non il dogma. Non più che due e due foglie della rosa celeste; non più che tre miracoli, di cui due soli d'iniziativa dantesca. Senza dubbio, a siffatti

miracoli, cui tanto inclinava la letteratura ascetica e leggendaria e l'immaginativa popolare, non era altrettanto corriva la teologia e la Chiesa. Su quello di Traiano si disputò molto, e il Bellarmino e il Baronio sanzionarono l'opinione avversa. Ma san Tommaso, non che Abelardo, lo aveva ammesso [1]), come pure santa Brigida, e come, in pieno Quattrocento, i teologi deputati dal Concilio di Basilea ad esaminare le Rivelazioni della santa. La materia insomma era spinosa, certamente, e chi di suo capo proclamasse salvo un Pagano pareva dirla grossa e rasentar l'eresia, e così Benvenuto dice per Catone che bisogna sforzarsi d'intender bene il pensiero morale riposto nella finzione poetica, che altrimenti parrebbe un errore abbastanza enorme e di sapore ereticale [2]); ma la proposta trovava appoggio in altri casi analoghi divulgatissimi, e facile credito tra lettori ingenuamente mistici, e coi teologi si poteva discutere. Nientemeno che Ugo da San Vittore aveva scritto che a Dio non può mancar modo di salvar coloro che, senza peccato, vissero

---

[1]) Benchè quasi per condiscendenza più che per caldo convincimento: *S. T.*, III, p. 410 (dell'ediz. leonina).

[2]) « Et quia hic videtur error satis enormis, rogo te, lector, ut vires animi parum colligas ad considerandum quid poeta noster intendat sub ista mirabili nova fictione, quæ videtur sapere hæresim.... Sed omissis ambagibus, pro vera intelligentia huius passus debes memorare quod poeta noster ut plurimum loquitur de purgatorio morali ».

prima di Cristo [1]). Per molti altri rispetti è Dante vicinissimo all'anima moderna, ma non per la ribellione al dogma, e tanto meno per la voglia di ribellarsi. Sentiva, sì, tutto lo strazio dell'esclusione dal Cielo di tanti virtuosi estranei al cristianesimo, e lo espresse con un vigore e un calore affascinanti:

Un uom nasce alla riva
Dell' Indo, e quivi non è chi ragioni
Di Cristo, nè chi legga, nè chi scriva;
E tutti i suoi voleri ed atti buoni
Sono, quanto ragione umana vede,
Senza peccato in vita o in sermoni.
Muore non battezzato e senza fede:
Ov' è questa giustizia che 'l condanna?
Ov' è la colpa sua se ei non crede?

(Par. XIX, 70 sgg.).

E nella Monarchia (II, 8): « Vi son certi giudizii di Dio che, quantunque la ragione umana di per sè non ci possa arrivare, tuttavia vi s' innalza con l' aiuto della fede nei sacri testi; com' è questo, che niuno, per quanto perfetto nelle virtù morali e nelle intellettuali, nell' abito e nell' atto, non si può salvare senza la fede, dato che nulla mai abbia udito intorno a Cristo. Di questa norma la ragione umana da per sè non ne può vedere la giustezza, ma aiu-

[1]) *Adnotationes elucidariæ in Evangelium Johannis*, c. XV, 22 (cit. da Graf, op. cit., p. 38). Anche per san Tommaso, cfr. Scherillo, *Bullettino*, VIII, 14-15.

tata dalla fede può; giacchè è scritto nell'epistola agli Ebrei: *è impossibile senza la fede piacere a Dio;* e nel Levitico.... ». Sentiva lo strazio, ma piegava il capo al terribile mistero; e al suo dubbio si fa rispondere:

Or tu chi se' che vuoi sedere a scranna,
Per giudicar da lungi mille miglia
Con la veduta corta d'una spanna?
Certo a colui che meco s'assottiglia,
Se la Scrittura sopra voi non fosse,
Da dubitar sarebbe a maraviglia.
O terreni animali, o menti grosse!
La prima Volontà, ch'è per sè buona,
Da sè, che è sommo Ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto quanto a lei consuona;
Nullo creato bene a sè la tira,
Ma essa, radïando, lui cagiona.

Salvò dunque Catone, ma non meno salvò il dogma.

X.

Durante il lungo colloquio il discepolo era rimasto in ginocchio. Ora si leva e cerca sul volto del maestro che cosa si debba fare.

109 Così sparì; ed io su mi levai
Senza parlare, e tutto mi ritrassi
Al duca mio, e gli occhi a lui drizzai.

112 Ei cominciò: Figliuol, segui i miei passi;
Volgiamci indietro, chè di qua dichina
Questa pianura a' suoi termini bassi.

Un mezzo arcaismo, di cui il lettore moderno poco s'avvede, è il solito *cominciare,* che allora poteva significar più che l'esordio, ossia sottintendere nell' esordio anche la continuazione, l'intero discorso. Perfino la locuzione *cominciar a dire* poteva accoglier questo senso (cfr. Inf. IV, 85; XIII, 18). Naturalmente, non è che una sfumatura, ma non s'ha da lasciar inosservata. Son casi in cui per lo più oggi verrebbe fatto di scriver *dire* o *rispondere,* e se non ci accorgiamo del divario dagli antichi è perchè tendiamo a inconsapevolmente restringere anche presso loro il senso del vocabolo. È un quissimile delle voci *ragionare* e *ragione,* che ci suscitano troppo l'idea del raziocinio, mentre erano tante volte meri sinonimi di *dire, detti* o *parole,* e che so io. Così Virgilio, dopo aver ragionato davvero sul perchè i vigliacchi stiano dove stanno, conclude *Non ragioniam di lor,* cioè *non ne parliamo:* non istiamo a dire chi sia questo o quello, ma contèntati di guardarli passando. E nella canzone giovanile ove Dante non pretende di poter dire quanto dovrebbe in lode di Beatrice, « ma *ragionar* per isfogar la mente », dice come si direbbe anche nel vivente uso toscano, ma come nell'uso letterario odierno non si direbbe senza sentirvi il profumo elegante dell'arcaismo o dell'idiotismo toscano. *Cominciare,* poi, dava soprattutto l'idea che si rife-

rissero testualmente le parole dette. Com'è naturale, il verbo poteva fermarsi anche al senso più stretto ed etimologico [1]), ma ondeggiava [2]).

Peccato che la successiva terzina, che si chiude con un verso tanto espressivo e bello, abbia la soglia sbarrata da una controversia di lezione e di senso.

115 L'alba vinceva l'ora mattutina
Che fuggia innanzi, sì che di lontano
Conobbi il tremolar della marina.

Vi è chi intende e scrive *ôra,* come se qui dicesse che l'alba cacciava davanti a sè, spingeva, suscitava, quel venticello che suol appunto levarsi innanzi che sorga il sole, il qual venticello increspava

---

[1]) I due sensi occorrono insieme a breve distanza nel IX dell'Inferno (7–12):

Pure a noi converrà vincer la punga,
Cominciò ei, se non.... Tal ne s'offerse!
Oh quanto tarda a me ch'altri qui giunga!
Io vidi ben sì com'ei ricoperse
Lo cominciar con l'altro che poi venne,
Che fur parole alle prime diverse.

[2]) A proposito d'inezie avvertirò che la variante « Ei cominciò: seguisci li miei passi », benchè la veda preferita dal Vandelli nel testo dell'edizione illustrata dell'Alinari, il quale è in abbozzo il testo critico ch'egli è dedito più di tutti a preparare, non mi son saputo risolvere ad accoglierla, poichè oggi ci suona male e non è affiancata da altri *seguisco* in tutto il poema. Solo se le prove diplomatiche daranno definitivamente un risultato ineluttabile, potremo rassegnarci a mandar giù il boccone amaro.

il mare. *Ora* per *aura* è della lingua del tempo, e si trova nel Petrarca e forse Dante stesso l'avrà usato nel Convivio; ma nel poema si avrebbe solo un'altra volta (Purg. XXVIII, 16), dove si dice che gli uccelli del Paradiso Terrestre

.... con piena letizia l'ore prime,
Cantando, ricevieno intra le foglie,
Che tenevan bordone alle sue rime....

posto che con *ore* il poeta indicasse l'*aura dolce,* simile a *soave vento,* che lì spirava, e gli uccelli così ricevessero cantando le prime aurette del giorno. Sennonchè quel soave vento è perenne lassù, non è prodotto dalle solite cagioni atmosferiche, non si desta al sorger del sole, ma nel modo che poco appresso viene spiegato (97-108); onde ha ragione chi crede che il senso sia: « gli uccelli, non per quel soave vento che facea tremolar le foglie smettevano di cantare, anzi con lieto canto accoglievano il nascere del giorno, le *ore prime,* tra esse foglie il cui stormire pareva accompagnasse il canto ». Oltre il resto, gli uccelli soglion proprio cantare per la luce nascente, sia o no mossa l'aura. Tornando al nostro passo, *l'ora mattutina* è l'ultima ora della notte, che secondo il poeta fuggiva dinanzi all'alba. Ovvie sono per lui cotali personificazioni [1]), e ovvio il concepire codesti fatti correlativi, di cui uno è meramente negativo, come se fossero positivi entrambi [2]).

---

[1]) Cfr. Purg. XII, 80-81; XXII, 118-9.
[2]) Cfr. Purg. II, 1-9; IX, 7-9.

E la voce *mattino,* se a noi risveglia quasi esclusivamente l'idea del giorno, allora era elastica e s'applicava volentieri all'ultima parte della notte. Il mattutino si recitava innanzi giorno, e la vita ecclesiastica penetrava molto più d'adesso nella vita civile, sicchè influiva di più sull'orario e sulla terminologia usuale. Una cosa ambigua come quella, che si aggirava sul confine tra la notte e il giorno, poteva all'occorrenza esser tirata tutta di là come tutta di qua: il vocabolario storico della lingua, poetica in ispecie, ce ne fornisce copiosi esempii. Adunque il senso è che « l'alba andava vincendo l'ora estrema della notte, la quale così le fuggiva dinanzi, s'affrettava al proprio tramonto ». E questo vuole l'andatura logica del discorso, poichè continua: « perciò potei scorgere, pur *di lontano,* il tremolar della marina, ravvisare la marina tremolante ». Nella lotta tra la notte e il giorno, questo aveva già quasi vinto, *sicchè* ci si cominciava a veder bene, ed egli riconobbe così il mare lontano. Se prima avesse detto che l'alba facea fuggire in direzione opposta all'oriente la brezza marina, avrebbe dovuto soggiungere che perciò la marina tremolava, non già che perciò egli ne vedeva, pur lontano com'era, il tremolìo. Il filo e la sintassi poetica diversifica spesso, lo so, dalla coerenza del discorso prosastico, ma qui la soverchia scioltezza sciuperebbe anche la poesia; la quale da un andamento più ragionevole, che spiani ogni ruga, riceve una compostezza che riesce meglio acconcia a esprimere la bella tranquillità della scena naturale, e la dolce

impressione di chi la riguardava. Si arriva senza sforzo a quella carezzevole chiusa:

sì che di lontano
Conobbi il tremolar della marina.

Fu anche proposto di scriver *ôra* (*aura*) col senso di *ombra,* sicchè si parlerebbe del fuggir che facesse l'ombra mattutina, cioè dell'ultima parte della notte, davanti all'alba, alla luce, che vittoriosa l'incalzava. Tornerebbe lo stesso che a legger *ora* (*hora*), ma darebbe la consolazione di cacciare qua una forma che non sappiamo se a Dante piacesse, e con un significato ancor più insolito. Comunque sia, la bellezza dell'ultimo verso è in parte merito dell'Eneide (VII, 9): *splendet tremulo sub lumine pontus.*

Sulla soavità di quello spettacolo si sofferma il poeta or che lo rievoca con l'immaginazione, ma allora la fretta del viaggio gliene avea contrastato il godimento pieno:

118 Noi andavam per lo solingo piano
Com' uom che torna alla smarrita strada,
Che infino ad essa gli par ire invano.

Ben còlto, e bene espresso con malinconica limpidezza, è codesto fenomeno del nostro spirito: che quando s'è andati fuor di strada, i passi che si devon fare per rimettersi sulla via giusta ci paiono perduti, uno spreco inutile di tempo e di fatica, perchè sentiamo il rodimento di non aver subito tenuto il cammino che si doveva. Ma perchè ha egli

creduto richiamar questo fenomeno al proposito suo? Che deviazione aveva fatta, se appena fuori del pertugio s'eran trovato lì Catone pronto a istruirli della via da battere? Che sia quindi un semplice paragone, per dir che erano tanto ansiosi di salire il monte quanto *sarebbe* chi avesse smarrita la strada? Ma la formula di cui si vale, benchè abbia sempre l'aria d'un paragone, spesso effettivamente non l'usa per tale; e quando, per esempio, dice di sè che « stetti *come l'uom* che teme » (Inf. XIII, 45), o di Virgilio che « attento si fermò *com' uom* che ascolta », la similitudine non è che apparente, non è che il riferimento del caso individuale ad una norma comune. Qui c'è che, non appena sbucato a piè del Purgatorio, certo s'era illuso di poter subito prender l'erta, epperò tutto quel dipiù non previsto, la discesa al mare e la giravolta per prendere il monte in un luogo men ripido, venne ad esser come un ritorno alla via buona: non per un errore commesso, ma per una speranza fallita. Sicchè non è solo un modo di dire col quale voglia dar la misura della sua scontentezza, bensì un paragone assai prossimo al vero, una parificazione interna e immediata di due stati dell'animo, non eguali ma equivalenti.

Così andando, giungono a una prima sosta. Catone avea detto al maestro di lavar il viso all'alunno. Ma come? con l'acqua del mare? È il primo pensiero che forse balena a chi legge, ma Virgilio sceglie un mezzo più gentile, ed anche forse più prestevole a sensi allegorici: la rugiada. Arrivati dove ce n'è, stende le mani *soavemente* sull'erbetta.

L'avverbio dice il garbo che dovè usare con cose tanto lievi come son la rugiada e l'erbetta, e insieme forse rivela la compiacenza della sua premura paterna (cfr. Inf. XIX, 130-131). L'alunno capisce a volo a che miri quel lavorìo, quell'*arte,* e gli presenta le guance che portano ancora le tracce delle lagrime versate nell'Inferno, e che Virgilio deterge d'ogni caliginoso rimasuglio, ridonandovi il colore naturale. Peccato anche qui che la bella descrizione idillica sia nell'esordio avvelenata da qualche dubbio di varianti e dispute ermeneutiche.

121 Quando noi fummo dove la rugiada
Pugna col sole, e, per esser in parte
Dove adorezza, poco si dirada;
124 Ambo le mani in su l'erbetta sparte
Soavemente il mio maestro pose.
Ond'io, che fui accorto di su'arte,
127 Porsi vèr lui le guance lacrimose:
Ivi mi fece tutto discoperto
Quel color che l'inferno mi nascose.

Cos'è *dove adorezza?* Il verbo rientra certo nella famiglia del sostantivo *rezzo,* che Dante usa due volte per *freddo,* e che è ancor vivo in Toscana e più sù; e di quell'*orezzo,* ormai antiquato, di cui *rezzo* non sarà che un'accorciatura; e dell'*orezza,* pure antiquato, che Dante usa una volta per *effluvio, profumo.* I quali risalgono ad *aura,* per la trafila d'un verbo *orezzare* [1]), di cui sono scarsi gli esempii,

[1]) Sarà stato in fondo un **aurizare,* ovvero un **auridiare* da **auridus,* come *olezzare *olidiare* da *olidus.*

ma che bisognerebbe supporre esistesse in passato pur se di ogni esempio fossimo privi. In quei nomi si raccolsero via via i significati di « auretta, venticello, frescura, ombra, freddo, buio, sepoltura ». Qui dunque, d'un modo o d'un altro, deve dire che giunsero in luogo dove la rugiada resisteva al sole, e si diradava lentamente perchè esso luogo era fresco: se fresco per ombra o da venticello refrigerante, per ora lasciamo stare. Se fosse ben noto un verbo *adorezzare,* sicchè *dove adorezza* potesse significare *dove fa fresco* o *spira un venticello* o *v'è ombra,* la sintassi sarebbe chiara, e rimarrebbe solo da risolversi per una o per altra di codeste tre parafrasi. Ma un secondo esempio di *adorezzare* non si trova nè nel poema nè altrove; quindi fu proposto di sciogliere il vocabolo in *ad orezza.* Nei codici non si trova quasi mai la divisione, ma si sa che eran corrivi ad attaccare insieme anche parole da staccare; e poichè inoltre molti di essi danno *sole per* non già *sole e per,* la terzina potrebbe scriversi così:

Quando noi fummo dove la rugiada
Pugna col sole, per essere in parte
Ove, ad orezza, poco si dirada.... [1])

Ma così la cosa s'aggiusta da una parte e si turba dall'altra. Un po' affannoso diventa l'ultimo verso con quell'*ad orezza* che interrompe l'*ove,* per singhiozzare la cagione del poco diradamento. L'*ove*

---

[1]) Cfr. CORRADO RICCI, in *Lettere ed Arti,* n. 19.

(o *dove,* come leggono buoni codici), venendo a così breve distanza dal primo *dove,* mentre sguiscia facilmente nella lezione vulgata (Quando fummo *dove.... e* per essere in parte *dove* adorezza....), nell'altra lezione diventa aspretto acquistando un rilievo uguale al primo (Quando fummo *dove* la rugiada.... per esser in parte *dove....*). Quel ch'è peggio, *ad orezza* è un costrutto insolito: ci aspetteremmo, se mai, *all' orezza,* sul tipo di *al rezzo.* Qui sta il punto, e a dar consistenza alla variante bisognerebbe allegare esempii, i quali ci convincessero che si sia mai detto *a rezzo,* o che, poniamo, il Petrarca avrebbe potuto scrivere: « i capei d'oro *ad aura* sparsi », se non gli fosse stato a cuore di far il bisticcio con *Laura.* È vero che lo *sparsi* può far parer un po' differente il caso, ma insomma io non mi rammento d'aver mai udito o letto: *a vento, a fresco, ad ombra, ad aria aperta,* bensì unicamente *a tramontana, a scirocco,* e simili altre indicazioni di punti cardinali o pressappoco, come sarebbero *a bacìo, a solatìo.* Un lessico mi dà *essere ad aria,* e mi par poco al bisogno [1]). Così, mi par sempre men duro ammettere che un *adorezzare* o Dante se lo foggiasse, chè di coniar verbi se n'intendeva, o non fosse in tutto fuori dell'uso e sia cosa fortuita il non essercene giunto qualche altro campione. Gli antichi chiosatori ci dan poco aiuto. Il Lana par che non s' adombri del verbo, mentre Benvenuto col suo *ad*

---

[1]) « *Ad un orezzo* a dormir si fu posto » del Ciriffo Calvaneo non giova, perchè c'è l'*un.*

umbram, ad friscum, favorisce il sostantivo. Il Buti scrive il verbo in altra forma: « pugna col sol, *che* per essere in parte *Dove dorezza....* »; e spiega: « cioè u' è ombra sì che il sole nolla vede ». E soggiunge: « quello che noi diciamo *rezzo* altri dicono *dorezza* »; da che non sappiamo se argomentare che egli conoscesse almeno un *dorezzare,* o se solo gli fosse noto il nome *dorezza,* e con questo ei si spiegasse il verbo recato dal testo che gli stava tra mano. L'Anonimo scrive: « Quando la rugiada è la mattina coperta d'alcuna orezza, perchè il sole si lievi sopra la terra non si disfà. Alcun dice che vuole dire *adrezza,* et pigliono questo nome *ador,* ciò è grassezza et superfluità d'umidità ». Una scempiaggine quest'ultima, giustamente rifiutata dal valente interprete, la quale però, bisogna confessarlo, riconferma che avanti all'*adorezza* i lettori impuntavano, il che non sarebbe dovuto avvenire se il verbo fosse stato abbastanza ovvio. Qualche codice, poi, dà *adorezo,* cioè *ad orezzo.* Tutto sommato, però, preferisco attenermi al verbo [1]).

Vinta che fosse l'incertezza della forma, rimarrebbe ancora quel dubbio sostanziale: la rugiada resisteva perchè in luogo fresco, ma la frescura il poeta l'immaginava dovuta all'ombra o alla brezza marina? Ombra non pare che lì ve ne possa essere, poichè è la plaga orientale del Purgatorio, e il sole sorgeva. Che la costa avesse qua e là al-

---

[1]) Fan così anche il Vandelli, il Moore, il Casini e il Fornaciari nella sua leggiadra edizioncina.

cuna insenatura ombrosa, sarebbe un sottinteso agevole in sè, ma non fondato sopra niun cenno del testo. Dall'essersi Dante trovato in faccia Catone mentre guardava il polo nord, e dall'aver Virgilio poi detto, dopo il colloquio, *volgiamci indietro* (113) per discendere alla marina, non si può desumere che i due s'avviassero quindi verso la plaga meridionale della montagna: sarebbe un prender troppo alla lettera, con arbitrario rigore, i varii punti della narrazione, come se Catone fosse stato proprio in su la linea retta fra Dante e il nord, e il volgersi indietro di Virgilio fosse proprio un *fronte indietro!* in perfetta regola. Niente dice che non sieno accenni alla buona, approssimativi, ed ognun sa che piccoli moti del corpo posson importare un'orientazione abbastanza diversa. Il vero è che nel contemplar Venere dovè Dante aver proprio la persona rivolta all'oriente e al mare, e le spalle alla montagna, se per guardar il polo sud s'ebbe a volgere a man destra; e che dipoi rivolse *sè,* non gli occhi soltanto, al nord, quando Catone gli apparve. Ma se Catone gli apparisse proprio in direzione di nord, o un po' più dalla parte del mare, o un po' più dalla parte della montagna, non è detto; sicchè non consta qual precisa orientazione prendesse Dante nell'inginocchiarsi, come non consta se Virgilio durante tutto l'episodio catoniano fosse situato a destra o a sinistra di Dante, nè se perfettamente allineato con lui o un po' di traverso, nè quindi in che direzione si trovò Dante nell'alzarsi, nel ritrarsi accanto al duca e ficcargli gli occhi in faccia. E per

due persone che si guardano in faccia, qual significato preciso può aver mai il voltarsi indietro riferito a tutti e due? All'ingrosso sarà che, mentre Dante avea sperato di salir senz'altro la montagna, per l'ammonimento di Catone, apparitogli forse dalla parte della montagna, s'ebber a voltare più o meno indietro per discendere al mare. L'isola non era piccolissima: per giunger alla plaga meridionale ce ne sarebbe voluto. I giunchi erano intorno intorno sulla spiaggia, e la cosa più naturale era andare a questa per la più corta, da cogliere il giunco sulla stessa plaga orientale dove si trovavano. Non si può dunque cercar l'ombra con deduzioni geometriche. Tutt'al più, poichè Virgilio coglie la rugiada sull'*erbetta,* potrebbe questa supporsi messa all'ombra di vere piante. Se Catone dice che sul lido percosso dall'onda nessun'altra pianta attecchisce che non sia il flessibile giunco, ciò non riguarda che l'estremità del lido, non la piaggia un po' più discosta dal mare, non il luogo dove i due fanno la prima sosta per l'erbetta rugiadosa. Cosicchè nulla vieterebbe d'immaginare che lì vi sian piante più o meno alte o pianticelle, capaci di far ombra sull'erba; che se il piano è *solingo* e il lido è *diserto,* ciò non indica se non la mancanza di esseri viventi che là si aggirassero o approdassero, e può esser un'illusione del lettore che il paesaggio sia brullo. Sennonchè niuna esplicita parola del testo ci mena a congetturare che il poeta immaginasse quella spiaggia fornita di vere piante, mentre non parla che d'erbetta prima e di giunchi dopo. Finalmente « se

la rugiada fosse stata all'ombra, non avrebbe potuto *pugnare* col sole, perchè non si pugna contro cosa che manchi o avversario che sia lontano » [1]; salvochè non si ricorresse a questa scappatoia: che il sole stia qui in genere per la luce diurna, non per i suoi raggi diretti, e la pugna col sole significhi perciò la difficoltà della rugiada a resistere quando è giorno chiaro, e meno male quando c'è ombra. Il meglio di tutto è in conclusione che il poeta intenda di venticello che ritardi la sparizione della rugiada. Veramente, in massima, il vento favorisce l'evaporazione, e la fisica o l'esperienza di Dante non poteva ciò ignorare; ma il venticello fresco e umido del mare e di quell'ora, piuttosto rallenta l'evaporazione che non la favorisca.

Giunsero *poi* all'ultimo termine:

130 Venimmo poi in sul lito diserto,
Che mai non vide navicar sue acque
Uom, che di ritornar sia poscia esperto.

Manifesta allusione ad Ulisse [2]. Lì Virgilio *scelse* un bel giunco e ne cinse Dante, com'era piaciuto (*piacque*) a Catone: indicato qui con quell'*altrui*, così abituale al poeta, e che forse non ha niente di agretto, nemmeno in quei casi in cui quest'accenno di sbieco pare indizio di un sentimento bieco. Nè v'è poi luogo a dubitare che la cintura sia ai lombi,

---

[1]) Ricci, l. c.
[2]) Cfr. *Studii*, p. 36-7.

dove non aveva più la famosa corda; alla testa, dove saranno incisi i sette *P*, è vano il pensare.

133 Quivi mi cinse, sì come altrui piacque:
Oh maraviglia! chè qual egli scelse
L'umile pianta, cotal si rinacque
Subitamente là onde l'avelse.

La svelse è la lezion comune, ma sembra che i migliori codici raccomandino questa che non senza peritanza abbiam preferita [1]). Non ci torna gradevole un così crudo latinismo, e verrebbe da dire che non ha riscontro nel poema, se non fosse che soltanto un altro magro esempio di *svellere* esso ci presenta (Inf. XII, 74). Ma a far buon viso al suggerimento della critica c'inducono anche due ragioni: che i due bisillabi *scelse* e *svelse,* per la loro soverchia somiglianza, benchè all'occhio questa appaia maggiore che in effetto non sia, non farebbero la più bella rima possibile; e che nel passo dell'Eneide (VI, 143) che Dante ricalcava c'è *avulso.* Enea, prima di scendere all'Averno, deve in un certo bosco strappare da un albero opaco un ramo dalle foglie d'oro, e pur cedevole anche a un lene venticello. È sacro a Giunone, e dovrà essere offerto a Proserpina:

Latet arbore opaca
Aureus et foliis et lento vimine ramus....

Anch'esso, strappato che sia, è sostituito subito da un altro simile:

---

[1]) Cfr. la citata ediz. del Vandelli.

Primo avulso non deficit alter
Aureus et simili frondescit virga metallo.

Questo portento, e questo bel tocco poetico, Dante non volle lasciarselo sfuggire, e trasponendolo, come rimutandolo quasi in ogni suo particolare, lo allogò qui, dov' egli pure, non meno di Enea, era per tentare un ingresso in luogo soprannaturale. Trasponendolo sì, ma non tanto quanto parrebbe alla prima, giacchè anche per Enea il ramoscello servì per l'ingresso nella parte buona de' regni eterni, nell'avviarsi agli Elisii. Naturalmente tutte codeste finzioni, che sanno di paganesimo per l'origine letteraria, Dante le volse e congegnò a fini allegorici cristiani, qui per fortuna più che mai trasparenti. Il *giunco schietto,* su per giù tutti i chiosatori lo riconoscono, simboleggia la schietta umiltà (« l' *umile* pianta »), docile ad ogni flagello. Il suo pronto rinascere significherà quel che v'è d'inesauribile in codesta disposizione dell'animo, per cui un primo atto d'umiltà agevola gli altri; ovvero che essa, come tutti i beni celesti, non perde nulla col comunicarsi a più persone, che è la chiosa del Filalete. Taluno soggiungerebbe, o sostituirebbe, la grazia divina che suscita l'umiltà; ma è forse meglio non tirar in campo la grazia. L'esclusione di ogni altra pianta sembra significare che per principio della purgazione occorra l'umiltà pura e semplice. La rugiada, crede l'Anonimo, son le lagrime di verace contrizione che lavano il viso dell'ignoranza e della colpa, quindi d'ogni traccia infernale. Se

anche l'aiuto di Virgilio contiene un simbolo, sarà quello della retta ragione, la quale aiuta l'uomo a farsi cristianamente umile e a liberarsi dalle tracce delle passioni colpevoli.

Con le allusioni allegoriche, e con la stessa ricostruzione letterale, il poeta ha, secondo il solito, rifatto quel che imitava. Ha semplificato il portento, togliendo di mezzo l'oro e surrogandovi una cosa poeticamente ancor più preziosa, una vera pianta, bella e quasi già poetica in sè stessa. Imitando ricrea; ed *oh maraviglia!* potremmo esclamare anche noi innanzi a questo canto, ove il misterioso ramo virgiliano rifiorisce con nuovi e bei colori; e dove la maestosa figura di Catone, abbozzata un po' grossamente nei tumidi versi del poeta di Cordova, è divenuta una statua colossale, michelangiolescamente scolpita: il vero monumento del virtuoso Quirite al cospetto della più lontana posterità.

IL PURGATORIO

IL PURGATORIO

I.

Nell' ultimo fondo dell' Inferno, Virgilio, appigliandosi ai peli di Lucifero, dapprima discese lungo quel corpo gigantesco, e poi, alla metà di questo, volse *con fatica e con angoscia* la testa dove aveva i piedi, e cominciò la sotterranea salita verso il monte del Purgatorio. Veramente, il poeta qui non badò, o dovette rinunziare, alle vere conseguenze della legge di gravità, che pur gli era nota. Trovandosi a mezzo il corpo di Lucifero il centro della terra, a quel punto i due poeti avrebbero potuto stare comodamente in piedi: fin là sarebbero via via discesi sul corpo di Lucifero come su un pendìo che si facesse di mano in mano più dolce, e poi sarebbero saliti per un pendìo di mano in mano più aspro [1]). Se la fantasia di Dante avesse potuto rispettar davvero la legge di gravità, Virgilio e lui si sarebbero risparmiato quel capovolgimento e quella

---

[1]) Cfr. M. Porena, *Commento grafico alla Divina Commedia;* Palermo, Remo Sandron, 1902; p. 26.

così affannosa ginnastica. Comunque siasi, una ben più maravigliosa evoluzione è quella che l'ingegno stesso di Dante fece nel passare dalla prima cantica, così piena d'orrori, alla seconda, così piena di dolcezza. E, ciò ch'è più mirabile, un tal mutamento sembra lo facesse senza fatica e senza angoscia: tanto il suo genio appare naturalmente orrido là dove dipinge gli orrori, spontaneamente soave nelle cose soavi. Sguazza in quelli come in queste, con una vena, con un oblìo, che parrebbero indicare una vocazione esclusiva per l'uno o per l'altro genere di concezioni e di sentimenti [1]).

Certo, non mancano concezioni gentili, sentimenti teneri, scene e personaggi amabili, anche nell'Inferno; come per contrario sono anche nel Purgatorio ribollimenti di sdegno, ricordi angosciosi, personaggi tragici. Vi saranno scatti di collera tremenda fin nel Paradiso! Ed io tengo per fermo che il poeta una tal mescolanza la volesse, cioè non solo vi si abbandonasse per la naturale molteplicità del suo genio, ma per deliberata ricerca dei chiaroscuri; sicchè anche per questo fine distribuisse fra le due prime cantiche i personaggi tragici, le grandi passioni, i grandi peccatori, le anime nobili del suo tempo [2]). Non avrebbe egli certo voluto un Inferno tutto a fosche tinte, tutto parole crude, senza contrapposti di pietà e di giustizia,

---

[1]) Cfr. pure De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, I, 215.

[2]) Cfr. i miei *Studii*, p. 57-9.

senza mesti riposi; nè un Purgatorio tutto idillico, scarso di eroici furori, senza eco di forti passioni. Ma, tutto sommato, nell'Inferno trionfano le tinte fosche, le parole crude, le passioni ribelli, le ferocie dell'implacabile giustizia divina; il terrore, lo sdegno, lo schifo: schifo così del fisico come del morale. Nel Purgatorio trionfano le mezze tinte, le sfumature delicate, i sentimenti cortesi, gli sdegni ragionevoli; la pietà, l'indulgenza, la pace dell'anima, la pace della natura nei suoi più leggiadri aspetti. Già il solo fatto che nel luogo della dannazione stanno i più malvagi uomini, od uomini buoni per più riguardi ma tenacemente incatenati a qualche grave fallo, onde i due visitatori non posson provare che sentimenti più o meno astiosi per i primi, e una pietà più o meno riservata pei secondi; e che invece nel Purgatorio anche i grandi colpevoli son pentiti e rabboniti, e i due visitatori possono abbandonarsi senza freno alla simpatia, al perdono, e innanzi al peccatore pentito ogni impeto di recriminazione si spunta; questo solo fatto, dico, costituisce un divario essenziale, che rende necessariamente diversa l'intonazione delle due cantiche. Nè una fantasia così vivace e netta, ed un'arte così sicura, così sempre presente a sè stessa, potevano mai sciupare quella congenita disparità di tono, con incoerenze nell'ispirazione o nell'uso dei mezzi d'arte.

Così abbiamo che nell'Inferno il poeta tratteggia con mano ferma le sofferenze più spaventevoli, le crudeltà più atroci, le passioni più truculente,

e scruta fino in fondo i più cupi abissi del cuore umano. Mostra in tutto ciò una profondità e un coraggio addirittura shakespeariano; salvo dove, in certe scene grottesche o bassamente comiche, ti ricorda piuttosto, o insieme, la bonomia di Michele Cervantes; laddove nel Purgatorio, con quei tratti delicati, con quei tocchi pudichi, con quel sorvolare sul male insanabile o pertinace, col dare delle cattive o tremende passioni solamente l'eco dolorosa, con quel guardare di continuo con fiducia piena a una divina giustizia riparatrice e amorevole, ti ricorda il genio mite e poderoso di Alessandro Manzoni: spesso di quel Manzoni che ci presenta l'Innominato già in atto di convertirsi o convertito.

Grandi sono senza dubbio le differenze con quei tre sovrani artefici: prima fra tutte la sobrietà sintetica o la rapidità dell'analisi, qualità quasi costanti del divino poeta, di fronte all'abbondanza, al largo svolgimento drammatico, alla minuta precisione dell'analisi, così frequenti negli altri tre. In ciò si manifesta non solo il temperamento individuale di ciascuno, ma l'indole dei tempi e il diverso genere dei rispettivi componimenti. E un altro divario è che la stessa scena soprannaturale del racconto dantesco, ove la persistenza nel peccato ha per suo immediato contrapposto lo strazio e gli strazii dell'eterna dannazione, ovvero il rimorso del peccato si presenta strettamente congiunto ad una pena espiatrice e ad una sicura speranza, risparmia ogni eccessivo turbamento al

nostro senso morale, e ci assicura un più tranquillo godimento estetico. Nel Manzoni tu senti che la timorata coscienza lo trattiene dal rappresentare con intero oblìo le passioni terribili o gli spettacoli pericolosi, e lo induce a fare una scelta fra le cose che l'arte può rappresentare, a tracciarsi certi confini etici entro lo sconfinato dominio estetico: lo spinge insomma a generose privazioni, a volontarie riduzioni nella scelta dei temi o nel modo di trattarli. Nello Shakespeare invece ti affascina e ti sgomenta insieme quella stupenda temerità con la quale colorisce senza ritegno ogni passione umana, per quanto obliviosa d'ogni ritegno umano o divino. All'opposto, Dante che dipinge il male in seno all'eternità che lo castiga, il male capovolto nello specchio del divino giudizio, alla guisa che si vedono nelle pitture dei paesaggi lacustri le immagini delle case e delle piante con disotto le stesse immagini capovolte nello specchio del lago sottostante, non può avere gli onesti scrupoli del Manzoni, nè apparir temerario come Shakespeare. Quel che nel Manzoni è fede e speranza in una riparazione superiore, in Dante è certezza e fatto presente. Quel che nello Shakespeare è audacia sublime, in Dante è semplicemente coraggio, e non ti lascia inquieto, nemmeno lì per lì, circa la legittimità morale d'una rappresentazione estetica spensieratamente libera. La tristizia di Vanni Fucci la può il poeta e il lettore guardare più francamente in faccia, che non la tristizia di Jago. Vanni Fucci è un Jago già trafitto dal pugnale di Otello, anzi è un Jago a cui si ri-

configge nell'anima ad ogni istante il pugnale di un Otello sovrumano, immortale! E questa è la superiorità insuperabile di Dante: poeta o maggior di tutti o certo non secondo a nessuno, egli è insieme un pensatore e un moralista, ed impone un rispetto che non è solo quello dell'ammirazione all'ingegno poetico.

Ad ogni modo il poeta, il pensatore, il moralista, cospirano in lui nel variare l'atteggiamento che assume con maravigliosa destrezza da una cantica all'altra.

II.

Un primo e fondamentale divario è nello schematismo dei peccati. Lasciando per ora l'Antipurgatorio e il Paradiso Terrestre, il vestibolo e la corona della santa montagna, guardiamo al Purgatorio propriamente detto. In sette ripiani circolari, ai quali si dà due volte il nome di *cerchio,* due di *piano,* due di *cinghio,* e più solitamente di *giro* o *girone,* o *cornice* [1]), vi si espiano sette peccati, che insomma sono i sette Vizii capitali. E vi si succedono nell'ordine che allora era il più generalmente seguito, benchè non fosse rigorosamente imposto; non già nell'ordine ch'è poi prevalso nei catechismi. Invece l'Inferno, se si fa astrazione dal-

[1]) Giammai di *balzo,* detto sol di un ripiano o *cinghio* dell'Antipurgatorio (IV, 47).

l'Antinferno e dal Limbo e si bada alla parte positivamente criminale, negli otto cerchi dal secondo al nono punisce nove peccati, di cui i primi cinque combaciano o paion combaciare con cinque dei Vizii capitali, ossia coi primi cinque del Purgatorio guardato dall'alto, e costituiscono le cinque manifestazioni dell'Incontinenza; e gli altri quattro, entro Dite, sono Eresia e Violenza e poi Frode semplice e Tradimento, cioè Bestialità e poi Malizia. Inoltre, essendo il settimo cerchio diviso in tre gironi o specie di violenza, l'ottavo in dieci bolge o specie di frode, il nono in quattro zone o specie di tradimento, si può dire che i tre ultimi cerchi infernali equivalgano a diciassette cerchi minori o minori categorie di reità. All'ingrosso, perchè sorvoliamo sulle gradazioni o sottospartizioni o varietà singole che sono in ciascuno dei tre gironi del settimo, e in parecchie delle bolgie (1ª, 3ª, 6ª, 9ª, 10ª) e in qualche punto del Cocito; come sorvoliamo sulla graduazion di calore nel cerchio ereticale. Proprio all'opposto dunque del Purgatorio, dove tutto è semplice e uniforme, salvo una lieve bipartizione collettiva nella cornice dei Lussuriosi, e una certa gradualità individuale di pena tra i Superbi e tra i Golosi. Nell'Inferno insomma una ordinata sì ma vertiginosa molteplicità di colpe e di pene, la quale aumenta il terrore e il raccapriccio; nel Purgatorio una non monotona ma tranquilla e misurata e facile successione di pochi vizii e penitenze, che non agita l'intelletto, non sconvolge l'animo, non abbarbaglia l'immaginazione, ma ri-

posa la mente, conforta il cuore, v'infonde un senso continuo di pace e di compostezza.

Si sono fatti conati smaniosi per far collimare esattamente la scala dei peccati puniti nell'Inferno con quella dei vizii espiati nel Purgatorio: sforzi vani, disperati, quanto inutili, inopportuni, importuni. Il poeta ha voluto porre due differenti schemi peccaminosi, e, se avesse voluto stabilire tra loro uno stretto parallelismo, l'avrebbe detto esplicitamente o fatto implicitamente risultare. La cercò proprio la disparità: sì per ragioni d'arte, sì per considerazioni storiche e teologiche. Per lui il Purgatorio fu inaugurato col cristianesimo, ond'è che ad un tal carcere tutto cristiano, luogo di preghiera, di contrizione, di confessione, di penitenza, simile a un colossale monastero salmeggiante, si attagliava a maraviglia la classificazione secondo i Vizii, che l'insegnamento della Chiesa indicava ai fedeli per l'intimo esame di coscienza; mentre al vecchio e tradizionale Inferno si addiceva altrettanto uno schema penale già antico, filosofico, pratico, stabilito nelle sue grandi linee dal sommo filosofo pagano, secondo il quale schema gli stessi Pagani, di cui l'Inferno è ricco, potevano esser giudicati.

Nella scuola medievale stavan di fronte due ordini di speculazioni sui peccati. L'una, movendo direttamente dalla dottrina etica d'Aristotele, tutta umana e sociale, considerava il peccato in quanto è abuso o pervertimento della parte sensitiva o intellettiva dell'uomo; e si limitava o a chiosare

la triplice divisione additata dal maestro eccelso e quasi *divino,* ovvero a ritoccarla e rimaneggiarla, col surrogarvi, per esempio, la triade Ignoranza, Passione e Malizia, o col portare a quattro le male Disposizioni, e che so io. L'altra, la classificazione teologica, considerando il peccato soprattutto in quanto è ribellione a Dio o ai divini voleri, ed ostacolo alla salvazione dell'anima, moveva principalmente dalla Superbia, che in un certo senso è diretta ribellione a Dio, e dalla Cupidigia o Avarizia, che è in genere il soverchio attaccamento ai beni mondani, conducente alla dimenticanza dei beni celesti e alla poca carità pel prossimo. E, o dalla Superbia, vizio capitalissimo, faceva scaturire sette Vizii capitali o principali, o imbrancando fra questi la Superbia stessa, fusa con la Vanagloria, vi associava gli altri sei. Quindi oscillava così fra il sette e l'otto, benchè il primo numero, riscontrandosi con altre divisioni settenarie, delle virtù, dei doni dello Spirito o dei sacramenti o di altre cose, finisse col vincere. Nella specificazione di alcuni dei sette o degli otto, e in qualche parte della nomenclatura, vi fu qualche differenza fra i dottori, sicchè taluni, per esempio, parificavano la Tristizia all'Accidia, che altri diversificavano. Oscillavan pure nel modo di ordinarli, sebbene di solito presumessero che ciascun Vizio derivi dal precedente. V'era chi mirava a raggruppare in sottogruppi i Vizii, in ispecie col distinguere gli spirituali dai corporali, come Lussuria e Gola, e discutendo poi se tra quelli o tra questi s'avesse a porre l'Avarizia. Volentieri si

provavano a suddistinguere ciascun Vizio capitale in vizii secondarii o derivati; nel che seguivano molto il proprio estro individuale. E così talora, combinandosi codeste varietà con le discrepanze più sostanziali testè accennate, si trova, poniamo, l'Invidia come una semplice suddistinzione della Superbia [1]).

La bella teorica, ammirabile anche oggi come fina analisi delle passioni umane, fina davvero benchè implicata tra sottigliezze e aridità scolastiche, non divenne mai un dogma nè cosa quasi dogmatica: serbava carattere di ricerca, suppergiù com'è quella delle Parti del discorso nella Grammatica. Oggi la dottrina s'è irrigidita, e anche allora i più ingenui presumevano di possedere in quella alcun che di fisso e di completo; ma i più autorevoli non pretendevano che tale materia pastosa non si potesse rimanipolare, nè che non fossero escogitabili altre categorie di peccati, all'infuori di quelle sette od otto. Non era ancor fatta la serrata del Gran Consiglio! San Tommaso si sforza di fare che la classificazione abbracci tutto, ma procede con riguardosa cautela, lasciando aperto l'adito al dubbio e ai dispareri. Dante, nello scompartire il suo Purgatorio, ben avrebbe potuto o prescindere dai Vizii capitali o adottarne un diverso numero e ordinamento: altri teologi gliene avrebbero suggerito il modo, e altri visionisti gliene avrebbero fornito l'esempio, come altri dipoi non seguiron l'esempio suo. Avea

---

[1]) Di tutto ciò più diffusamente nei miei *Studii*, 286 sgg.

piena libertà come pensatore e come poeta, senza niun pericolo di cadere nell'eterodossia. Ma egli fu naturalmente portato e fece assai bene ad attenersi alla classificazione, e al numero e all'ordine, che allora prevalevano [1]).

Ho detto che la dottrina aristotelica, più o meno tenuta ferma o ritoccata, e la dottrina teologica, stavan di fronte. Meglio sarebbe dire che procedevano parallele, che si facevano amichevole concorrenza, anzi si aiutavano a vicenda: s'intende, in quelle alte sfere ove il misticismo si scontrava con l'indagine filosofica e con la rispettosa considerazione dei filosofemi tramandati dalla nobile antichità. San Tommaso disserta egualmente così sui Vizii capitali come sui tre *Habitus seu Dispositiones rerum fugiendarum,* nei quali ha piena fiducia. Senza rinunziare ad altri tentativi di classi-

---

[1]) Che la Lussuria ei la ponga in cima alla scala come il peccato men tristo, non è quindi da spiegare con ragioni soggettive, nè con sue giuste escogitazioni oggettive. Tutto si riduce a questo, che egli la lasciò dove quasi tutti, per buone considerazioni, la mettevano. Vi era bensì stato chi, cominciando da Cassiano, avea posta la Gola come il peccato più lieve, ma ormai codesto ordinamento era antiquato. Di certo, niente avrebbe impedito a lui di cominciar dalla Lussuria pur se tutti ormai avessero cominciato dalla Gola; ma non è men certo che, se pur egli non fosse stato alquanto lussurioso, a cominciar da questo peccato sarebbe stato egualmente indotto dalla dottrina più comune. Insomma, quel che le ragioni intime o le sue riflessioni avrebbero potuto a lui suggerire ei se lo trovò bell'e fatto dalla tradizione; e al più si sarà compiaciuto che questa gli desse quel che gli dava.

ficazione etica, a cui una materia tanto elastica, e osservabile da tanti diversi aspetti, si prestava, s'adoperò a penetrare da scrupoloso chiosatore nel pensiero dello Stagirita, a tradurlo talora in maniera meglio cristiana, e ad acconciarvi da buon discepolo il pensiero suo.

V'è di più: le due classificazioni in alcuni tratti coincidevano, in ispecie perchè le forme aristoteliche dell'Incontinenza erano appunto Lussuria, Gola, Ira e via via. Ciò non avveniva per mero caso, chè di certo dalla dottrina aristotelica aveva originariamente preso le mosse la speculazione cristiana. Non so se ancora sia stata fatta una bella ricerca storica, che ricolleghi gl'insegnamenti di Gregorio Magno e del suo precursore Cassiano su su con la tradizione classica infino all'Etica a Nicòmaco; ma non ce n'è bisogno per accorgersi dell'intimo legame che è tra quelli e questa, e ad ogni modo delle loro manifeste coincidenze, quando pur fossero fortuite. In fondo basterebbero le sole sottospecie d'Incontinenza, enumerate alla buona da Aristotele, per cavarne in germe tutti i sette Vizii; compresa l'Accidia, che arieggia all'Iracondia chiusa ed amara dell'Etica, e la Superbia e l'Invidia, che s'attengono al Desiderio smodato di onore e di vittoria nell'Etica registrato. Vero è che più chiaramente s'identifica a cotal Desiderio la Vanagloria, e difatto da principio i teologi questa posero in prima linea cogli altri Vizii, mentre la Superbia la collocarono del tutto a parte, qual disposizione fondamentale e generatrice delle altre pecche capi-

tali, condottiera di tutta la squadriglia. Or la Superbia, nel senso umano notissima al pensiero classico, nel senso mistico però, ossia di ribellione a Dio, come peccato di Lucifero e degli altri angeli decaduti inoculato poi all'umanità, è un concetto più propriamente biblico, benchè pur avesse qualche riscontro nel classicismo per via dei Giganti e di Capaneo. Fu essa la più sostanziale aggiunta che il pensiero giudaico-cristiano facesse al pensiero etico pagano: un'aggiunta che gettava una luce nuova, luce sinistra, su tutte le fragilità o le malvagità umane. Si può quindi dire che la dottrina cristiana dei Vizii risultasse pressappoco dalla combinazione delle categorie aristoteliche della Incontinenza, più o meno ritoccate lievemente, con la nuova suprema idea della Superbia, posta a troneggiare su quelle. Più tardi fusero la Superbia con la Vanagloria, e la Superbia venne così ad allinearsi con le altre colpe, come una *prima inter pares,* qualificata però sempre, nel suo senso più nero ed empio, come radice o regina o madre o capo o inizio di tutti i peccati.

Sennonchè un luogo di san Paolo, anch'esso non privo di riscontro nella morale pagana [1]), attribuiva la qualità di radice di tutti i mali alla Cupidigia, e così nel sistema dei Vizii venne a buttarsi di traverso un'altra idea che alquanto lo perturbava, arrecando una specie di dualismo o concorrenza di pretendenti al principato delle colpe. Con

[1]) Cfr. *Studii,* specialmente a p. 313 sgg.

riflessioni pratiche ragionevoli, e con elevate considerazioni teologiche, si riusciva a giustificar quella concorrenza e a conciliare alla meglio il dualismo [1]. Ma insomma dal consertamento delle analisi aristoteliche con due concetti di origine principalmente scritturale veniva fuori la dottrina teologica sui peccati; e quei due concetti avevano agevolato il modo di dare alle categorie aristoteliche d'Incontinenza una portata maggiore, di estenderne cioè la sfera ideale fino ad oltrepassare la pretta Intemperanza, la mera fragilità, includendovi pure le concupiscenze o le irascibilità bestiali o maliziose, violente o frodolente. La dottrina dei sette Vizii fu la metamorfosi di un dettame antico, sotto il soffio d'una compunzione tutta cristiana e dell'austerità giudaica; e così reso capace, esso dettame, di discendere sino al più coperto fondo del cuore umano, di trascendere fino ai più intimi rapporti di questo con l'Assoluto.

III.

Or che fece Dante? Si trovava lì innanzi due classificazioni, autorevolissime entrambe, sebbene in diverso modo; le quali entrambe si sforzavano d'essere esaurienti, di abbracciare e scompartire tutta quanta la materia del peccato, sebbene la considerassero da un diverso punto di vista e la scompartissero con diverso criterio divisionale; le quali

---

[1]) Cfr. Cic., *De off.*, I, 7; e *Studii*, 291.

infine eran perciò equipollenti tra loro, a guisa di due poligoni d'identica superficie ma di differente figura. Con perfetta convenienza applicò la classificazione teologica al Purgatorio, la filosofica all'Inferno. Certe parziali coincidenze che esse gli presentavano non le schivò, e sarebbe difficile dire come avrebbe potuto fare a schivarle; forse anche se ne compiacque, non prevedendo o non troppo preoccupandosi che i lettori, abbagliati dalle prime conformità tra i due schemi nei cerchi più alti, ne sarebbero facilmente tratti ad aspettarsi un preciso parallelismo, latente almeno, tra i due regni del dolore, ed a volervelo scovare per forza, a dispetto delle sue dichiarazioni e del buon senso. Ma di parallelismo ce n'è quanto la natura delle cose spontaneamente ne porta. È naturale che coi più modici Vizii capitali, presi in senso ristretto, sian rappresentate le classi dell'Incontinenza, la più mite delle tre Disposizioni; com'è naturale che la gente più superba e più invidiosa sia tra eretici, violenti, frodolenti, traditori, ossia tra bestiali e maliziosi. Tuttavia nell'Inferno la classificazione teologica non è assunta come criterio di spartizione, e lì non ci sono che Maliziosi o Bestiali o Incontinenti, sia pure che questi ultimi si suddividano in incontinenti di Lussuria o di Gola e via via. E si badi bene a questo, che i Lussuriosi del cerchio di Francesca non sono appunto altro che incontinenti, chè se la Lussuria è giunta a bestiale violenza contro la natura, è punita là dov'è Brunetto; se a seduzion frodolenta, là dov'è Giasone, e così via. E se l'Ava-

rizia non fu semplice grettezza, ma giunse a rapina, a simonia, a furto, a tradimento, è punita là dove codeste colpe si scontano entro Dite. Viceversa, non è detto che di Superbia o d'Invidia fosse mondo l'orgoglioso Argenti o gli altri come lui, quantunque *orgoglio* non sia mica tutt'uno con *superbia,* nè l'infuriare sia essenziale alla superbia, che spesso è fredda. Già in un certo senso, s'è visto, ogni peccato ha radice nella Superbia, e tanto più l'iracondia di quei fumosi. Ma a che diè luogo la vanagloria di coloro? A vera violenza o a frode? No, a semplici scatti d'ira, ad arroganze, a escandescenze, a parolacce, a pugni, a calci, a ceffate; e il cerchio dell'ira intemperante basta per essi. Lasciamo stare se possano ammettersi o se il poeta avrebbe potuto mettere anche dei semplici incontinenti di Superbia o d'Invidia, che è la consolazione che parecchi dantisti vorrebbero; il fatto è che evidentemente egli non li pose, che sole cinque specie d'Incontinenza gli parve di assegnare, che il pretenderne una sesta o una settima non è cosa più legittima di quel che sarebbe il domandargli un'undecima bolgia o una quinta zona di Cocito. Il fatto è che soli Incontinenti o Bestiali o Maliziosi abbiamo il diritto di trovare nel suo Inferno, e il volerci noi riordinar questo a mo' del Purgatorio è un assurdo, quanto sarebbe se ci volessimo riordinare il Purgatorio a seconda delle tre Disposizioni aristoteliche.

Di gente che fu bestiale o maliziosa, che commise atti violenti o frodolenti, non ne manca nel

Purgatorio; la c'è anzi tutta, tutta quella che se ne pentì. Ma dove espia quegli atti? Nel girone di quel Vizio che fu la radice prima di esso atto. Un Brunetto pentito pagherebbe il fio della sua violenza alla natura nella settima cornice; là dove lo pagherebbe del suo adulterio Francesca, delle sue seduzioni Giasone, se pentiti si fossero. La senese Sapia, che avea bestemmiato Dio, se non si fosse pentita sarebbe nel settimo cerchio infernale con Capaneo; ma poichè si pentì, e nella bestemmia ell'era trascorsa per fiera invidia contro i suoi conterranei, si purga nella seconda cornice, dell'Invidia. Un Niccolò III, pentito che si fosse della sua simonia, si sarebbe purgato dell'avarizia, che lo avea spinto a simoneggiare, nella cornice quinta. Il concetto di ciascun Vizio è più esteso qua che non è nei cerchi infernali fuor di Dite, e abbraccia ogni gradazione o forma o conseguenza dello stesso peccato, e ogni specie di peccatori dai più lievi ai più gravi.

Egli è che l'Inferno punisce il Peccato mortale, il Purgatorio lava il Vizio capitale. Oggi confondiamo questi due termini, e il pericoloso scambio spunta già negli antichi teologi. Alla promiscuità dei termini conducevano soprattutto queste due considerazioni: che ogni peccato mortale può tenersi derivato da un vizio capitale, o dalla combinazione di più vizii; e che ogni vizio capitale, se da principio induce ad atti veniali, col seguitare però a coltivarlo, con l'insistervi, finisce facilmente a toccare un grado, una gravità, da produrre la *morte*

dell' anima, la dannazione. San Tommaso già adopera *peccato* più che *vizio,* e Dante se ne sta più risolutamente al primo, chè, sebbene una volta sola lo usi in modo tassativo (Purg. XXII, 50), fa però che l'angelo incida sulle fronti sette *P* [1]). Ma giova tener distinti i vocaboli, per non confondere i concetti. Il Peccato mortale o è un singolo delitto, come il suicidio di Pietro o l'adulterio di Francesca, o è un abito vizioso spinto fino a un grado mortale, come il vizio di lussuria di Semiramide, o la golosità incorreggibile di Ciacco, o la totale incapacità alla misura nel risparmiare o nello spendere, o la continua iracondia, o il sistematico tedio del bene e delle cose spirituali, o l'instancabile adulazione e via dicendo. Nel Purgatorio invece entra o chi non ha commesso se non peccati veniali, che, anche a prescindere dal possibile pentimento, non son capaci di produrre la morte dell'anima; ovvero chi resosi colpevole, sia d'un delitto, sia d'un vizio mortalmente coltivato, se n'è pentito, e la colpa è stata annullata dal pentimento. All'uno e all'altro non gli resta se non di lavarsi perfettamente l'anima delle macchie lasciatevi dal vizio o dai vizii capitali in cui o la colpa veniale o la pentita colpa mortale ebbe la sua radice. Ciascun cerchio quindi raccoglie senza distinzione i rei d'ogni maniera della rispettiva pecca. Nè questa è mancanza di equità, giacchè, essendo la pena tem-

---

[1]) Purchè però non s'intenda, come taluni han finamente proposto, che il *P* significhi *Peccavi.*

poranea, ogni anima si purga tanto a lungo quanto il suo passato esige (salvo solamente l'abbreviazione che possa venirle dai suffragii dei superstiti); senza dire del diverso grado di pena che in due cornici ha luogo. Ciacco, il parassita di professione, la cui anima restò informata e impigliata da una golosità senza freno, se si fosse pentito, sarebbe andato insieme con un uomo virtuoso che solo avesse troppo spesso mangiucchiato confetti; ma non se la sarebbe cavata così presto come costui, e avrebbe avuta la faccia più *trapunta* che l'altro, cioè avrebbe sentita una fame più tremenda.

IV.

E qui un'altra distinzione. Il dannato è laggiù per quel che ha commesso di grave senza pentirsene, e vi sta per quel che ha fatto di peggio, ossia sta nella zona dove si sconta quello che di peggio egli ha fatto. Le pene che meriterebbe per altri suoi peccati restano assorbite nella pena che soffre pel suo peccato maggiore. Vanni Fucci come sanguinario meriterebbe di sguazzare nella riviera di sangue, ma si trova più giù perchè ladruncolo, e non è detto che abbia avuto a passar neppure un'ora in quella riviera, anzi è manifesto da più accenni che le condanne di Minosse mandano il reo immediatamente al suo posto definitivo. Poniamo che il mondano Brunetto fosse stato, oltre il resto, più o meno ingordo, e magari quanto Ciacco, non però

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

avrebbe mai avuto a rinfrescarsi tra la pioggia e la neve prima di arrostirsi e arrostarsi nella landa infocata. Nel Purgatorio, all'incontro, l'anima passa di cornice in cornice, sostando in ciascuna se e quanto le conviene.

Stazio ha dimorato, lo dice lui, più che quattro secoli tra gli Accidiosi (XXII, 93), e più che cinque nel girone dell'Avarizia (XXI, 68; XXII, 36); e poichè, morto verso il 96 dell'èra volgare, è in espiazione da dodici secoli, deve anche averne passati più che due negli stadii anteriori. I quali però non sono solamente le tre prime cornici, ma altresì l'Antipurgatorio e l'aspettativa sul Tevere della degnazione dell'angelo navicellaio; sicchè non risulta se e quanto si sia soffermato in ciascuna delle tre cornici, ma solo che il tempo ve l'avrebbe avuto. Dante dice di sè medesimo che a suo tempo avrà a star poco tra gl'Invidiosi e più tra i Superbi (XIII, 133-8). Onde fin qui si direbbe esser molto probabile che ogni anima abbia poco o tanto da fermarsi in ciascun cinghio. Sennonchè Stazio passa poi speditamente, non men di Dante e Virgilio, le ultime due cornici; anzi Dante accenna a Forese il sospetto che colui andrebbe ancora più svelto se non fosse per accompagnar loro (XXIV, 8-9):

> .... Ella sen va su forse più tarda
> Che non farebbe, per l'altrui cagione.

Certo ella trascorre pel cerchio sesto senza dar alcun indizio di partecipare alla pena, senza il più piccolo dimagramento, e spassandosi a chiacchierar di

poesia con Virgilio (XXII, 127-9; XXIII, 8-9), anzichè a meditare gli esempii di sobrietà gridati dal primo albero. Da ultimo traversa, sì, le fiamme del settimo cerchio, ma dove e quanto è necessario per uscir da esso ed entrare nel Paradiso Terrestre; nè più nè meno di quel che fanno Dante e il suo duca. Vero è che l'angelo che gl'invita al varco dice (XXVII, 10-11):

> .... Più non si va, se pria non morde,
> Anime sante, il fuoco; entrate in esso....

il che importa che Stazio, sebbene esplicitamente non sia detto che le fiamme gli facciano impressione, un po' di scottatura se la dovrà prendere, nè quindi se la caverà così liscia come nel cerchio anteriore. Ma qui tutto è alquanto curioso: quell'*anime sante* rivolto anche a Dante e, peggio, a Virgilio; la partecipazione, sia pur fugace, di Dante vivo a questa pena, mentre in quasi tutti gli altri cerchi non fa che *vedere* le sofferenze e da ciò solo attinge quella sua purgazione sui generis, che non dispenserà dopo morte l'anima di lui dall'assaggiar davvero le pene; infine la partecipazione, a quanto pare, di Virgilio stesso, al quale quella pena nè può fare alcun pro nè dovrebb'essere inflitta gratuitamente. Che cosa ha voluto significare il poeta con questi strappi alle solite norme? O s'è forse lasciato così prendere dal gusto di rappresentare al vivo il proprio sgomento di passar le fiamme, da trascorrere in un'eccezione che non sottintenda alcuna giustificazione teorica? Non

si tratta nemmanco d'un'assoluta necessità topografica, o di uno degl'inevitabili incomodi di viaggio, come il puzzo di più luoghi dell'Inferno o il freddo del Cocito; dappoichè nulla, si direbbe, gli vietava di circoscriver l'incendio, di finger che le soprannaturali fiamme venisser meno colà dove occorreva traversar il girone, e di non fingere che tra sè e Beatrice intercedesse quel *muro* di fuoco! Sennonchè tali riflessioni non possono esser sufficienti, e converrà insistere per andar meglio a fondo di questa singolare costruzione.

Le fiamme, come più giù avremo a dire più di proposito, non ci stanno solamente per purgare i Lussuriosi, ma, con biblica reminiscenza, per custodire il Paradiso Terrestre, per escluderne tutti gl'impuri. Perciò circondano tutto il giro, non lasciano alcun passo libero, e pure chi non abbia lussuria da scontare deve traversarle per aver accesso alla divina foresta. Quindi anche Stazio, che s'avvia difilato al Cielo ed è già interamente purgato; anche Dante, che come uom vivo non sottostà ai tormenti ma solo ha la grazia di contemplarli prima di morte. Ed anche Virgilio perchè deve accompagnare nel fuoco il povero Dante che senza la guida non c'entrerebbe, e con la guida stessa ce ne vuole per farvelo entrare. Ma per Dante e per Virgilio v'è ancora altro da osservare. È bensì vero che Dante non suol partecipare ai materiali tormenti delle precedenti cornici, ma qualcosa che rassomiglia a una partecipazione c'è nella prima di esse, e un po' più che l'apparenza c'è nella terza.

Tra i Superbi egli va *tutto chino* (XI, 73, 78; XII, 1-3, 6-7). Di certo, ei va così per ascoltar le anime con cui attacca discorso, e per farsi da quelle vedere e riconoscere, e, ciò ch'è più, senz'avere sul capo nessuna pietra; sicchè in un certo senso non si tratta che d'un incidente di viaggio e di conversazione, come anche nell'Inferno era andato chino per Brunetto (XV, 29, 44-5), e s'era curvato pel papa simoniaco (XIX, 49). Nondimeno, nell'andar curvo coi Superbi ei sente una cotal compiacenza e compunzione, e quasi la voglia di accompagnarsi alla pena e di assecondare col corpo l'animo suo umiliato: i *pensieri* che gli restano chinati e scemi, come avverte con manifesta intenzione, anche quando è costretto a raddrizzare il corpo per invito di Virgilio. Tra gl'Irosi partecipa tanto alle noie del fumo, che, se si prescinde dalla precarietà del passaggio suo in mezzo ad esso, in nulla si può dire ch'egli si distingua dalle anime purganti. Or non può esser caso che giusto tra superbi e irosi gli accada alcun che d'insolito [1]). Chi pensi che egli da sè stesso

---

[1]) Che nella quarta cornice sia rotto a lui il notturno sonno dagli Accidiosi correnti in giro, può non voler dir nulla, nè certo dice chiaramente che codesta sia come una scossa all'accidia sua propria. E neppure come una spontanea reazione a tal peccato si può con sicurezza interpretare lo zelo ch'ei mostra di voler sapere qual peccato si purghi là (XVII, 82-4), giacchè appunto egli non sa ancora di che peccato si tratti. Nè l'aver poi bisogno di ben tre chiamate di Virgilio per riscuotersi dal sonno (XIX, 34-6) importa altro che l'impressione viva che gli andava facendo il sogno della strega, per

si dice non iscevro di superbia, e che, pur facendo ostentazione d'ira buona tra i dannati per ira cattiva nello Stige, non poteva disconoscere in sè la propensione agli eccessi d'ira veniali, non potrà negare che in siffatte velleità o realità di anticipata purgazione si debba scorgere un'allusione autobiografica [1]).

Quello poi che gli avviene nel settimo giro, ove mostra tanto terrore delle fiamme da restar duro alle più vive esortazioni e rassicurazioni di Virgilio, e il gran bruciore che prova quando c'è dentro, significa in modo ancor più energico e palese una confessione personale; la quale trova ampia conferma, e in altre confessioni esplicite nell'incontro con Beatrice, e nell'estremo sdilinquimento innanzi ai lussuriosi dell'Inferno. Par proprio che il poeta dica che codesti tre sono i peccati di cui la coscienza più lo rimorde, di cui avrà a suo tempo a pur-

---

il quale resta tutto pensieroso e curvo anche dopo; senza dire che qui Virgilio ha un po' l'aria di burlare paternamente l'alunno. Insomma, per l'Accidia non vi sono indizii abbastanza manifesti che Dante voglia attribuire a sè tal contegno o tali vicende da partecipare, volente o nolente, alla pena e alla passione che la purgano. Ancor più spoglio d'ogni significato di tal genere è, nel quinto girone, l'andar ch'egli fa muro muro per non pestar gli Avari giacenti; il che non indica altro se non la gran quantità di questi, avvertita anche espressamente nel rispettivo rione infernale.

[1]) A veder chiaro in questa materia mi ha molto giovato lo scritterello di Enrico Sannia, *Le confessioni di Dante*, inserito nella miscellanea per le nozze Scherillo-Negri, pagine 155-65.

garsi sul serio, di cui ha pregustate nel viaggio le pene: della superbia, piuttosto col desiderio che col fatto; dell'ira, col fatto e con rassegnazione; della lussuria, col fatto e con gran ripugnanza e spavento.

In quanto a Virgilio, chi sa che il poeta non gli faccia traversar le fiamme anche perchè un profitto ne caverà pure per sè il poeta pagano, cioè di veder la foresta, e toccar con mano che cosa fu davvero l'età dell'oro, da lui e dagli altri savii del gentilesimo cantata. A rigore avrebbe dovuto lasciar l'alunno all'ingresso della foresta, dove infatti lo corona e mitria e dice finita la propria missione; o avrebbe forse potuto, al di qua delle fiamme, affidarlo a Stazio o all'angelo e ritirarsi. Ma ragioni di cuore, di poesia, d'interesse drammatico, indussero Dante a far che Virgilio dovesse aiutarlo a traverso le fiamme, non si staccasse da lui nell'atto che lo licenziava padron di sè, e fruisse almeno di un po' di visita del Paradiso Terrestre. Chi sa, questa fruizione e quant'altro vide di bello salendo il monte, fu come la ricompensa dell'opra sua di guida, e quasi l'indennità di viaggio; quantunque ciò insieme gl'inasprisse talvolta il dolore d'esser confinato al Limbo. Ma insomma, entrar nel Paradiso non poteva senza passare le inevitabili fiamme.

E così Stazio. Nel morso che anche a lui avranno più o meno dato le fiamme c'entrerà per nulla una vera e propria espiazione della lussuria? o sarà una purificazione generica d'ogni residuale impurità, un

bagno di fuoco necessario a chiunque stia per metter piede nel Paradiso terrestre, come son necessarii i due lavacri a chiunque stia per ispiccare il volo da questo al celeste? La questione si risolverà da sè in altro momento, fin dove è risolvibile, ma sin da ora si può riconoscere ad ogni modo che una vera sosta non la fa Stazio nel settimo girone, come non la fa nel sesto; e il suo passaggio pei due ultimi cerchi è spiccio, come se fosse vissuto immune dai due ultimi Vizii, e ne fosse così poco tocco da poterli percorrere per mera formalità o poco meno. Certo che il tremuoto ha già segnalata la fine della sua purgazione penale, e la fine è stata salutata subito col *Gloria in excelsis Deo* (XX, 136); e il paragone stesso dell'apparizione di Stazio con quella di Cristo ai discepoli « già surto fuor della sepulcral buca » (XXI, 9) avrebbe un cotal sapore di sconvenienza, se quegli non fosse già affatto mondo d'ogni vera macchia. Che se sulle prime potrebbe anche parere che il tremuoto e il canto segnino la semplice uscita dal cerchio, dicendosi da Stazio (XXI, 58 sgg.):

Tremaci quando alcuna anima monda
  Sentesi sì, che surga, o che si muova
  Per salir su; e tal grido seconda.
Della mondizia il sol voler fa pruova,
  Che tutta libera a *mutar convento*
  L'alma sorprende, e di voler le giova....
Ed io, che son giaciuto a questa doglia
  Cinquecent'anni e più, pur mo sentii
  Libera volontà di miglior *soglia*....

la qual *soglia* o *convento* parrebbe il cerchio o un cerchio superiore; a guardar meglio però, è addirittura il Paradiso, se non altro il terrestre, o più veramente il celeste [1]). Già fin da prima è detto che tutte le anime purganti ad una voce « parver gridare infino ai suoi piè molli », ossia infino al lido della montagna (XXI, 36), e che gli spiriti pii si udiron *per lo monte* render lode a Dio (XXI, 71), il che stonerebbe con la semplice liberazione dell'ombra da un unico cerchio; e dipoi Dante dice a Forese (XXIII, 130-33):

> Virgilio è questi che così mi dice,
> (E addita 'lo), e quest'altro è quell'ombra,
> Per cui scosse dïanzi *ogni* pendice
> Lo vostro *regno* che *da sè* la sgombra.

Non c'è dubbio dunque, Stazio non ha penato se non in due almeno, o al più in cinque, delle cornici, e con questo ha già pagato in sostanza tutto il fio. Quindi per tutte le anime purganti la norma non può essere di soffrire poco o molto via via in ciascuna delle sette cornici, ma di traversarle fermandosi dovunque ve ne sia per ogni singola anima il bisogno: in tutte, se occorre; in alcune, se basta; o talora, perchè no?, in una sola [2]). Che

---

[1]) Si rammenti il « Sì che però non sia *di peggior greggia* » (Purg. VI, 24), che significa « onde ella non vada perciò *all'Inferno* ».

[2]) La mia disamina mi ha condotto ad esser d'accordo, contro il Perez, col Bartoli (VI, I, 92-4). Il quale però non dovea menar buona al Witte quest'osservazione: che il succe-

il poeta abbia concepito le cose a questo modo a fin di potere a un dato momento aver compagno Stazio, disimpacciato da ogni ulteriore obbligo di purgazione, è più che lecito il sospettarlo, benchè non sia lecito asseverarlo recisamente.

Ma il costrutto è che il Purgatorio fornisce tutta una serie di possibili espiazioni, e che a ciò si conviene perfettamente la sua partizione per Vizii capitali o radicali, anzichè per peccati speciali come nel basso Inferno.

V.

La settima cornice, che ci ha or ora offerto qualche singolarità pel modo con che Dante la varca, costituisce un'anomalia anche per la suddivisione,

---

dersi delle purghe sia inammissibile perchè, ad esempio, un omicida per lussuria non potrebbe sostare in nessuno dei cerchi anteriori al settimo, ove si purga il vizio che fu la radice del suo delitto. È certo che in tal caso la successione propriamente logica delle purghe non vi sarebbe, se non a patto che il reo dimorasse prima nel settimo cerchio e poi scendesse in altri gironi qua e là; ma chi dice che la successione o dev' esser così consequenziaria o non ci può essere? Di girone in girone si possono smaltire le varie macchie, e quando càpita la macchia più grossa allora càpita la purga maggiore! E questa è appunto la norma; salvochè uno può essere scevro di qualche Vizio e in quel girone non s'indugia: come si scorge pur dal fatto che Adriano (XIX, 79) suppone, senza stupirsene, che Dante e Virgilio siano esenti dalla pena sua, mentre ancor non sa che Dante è vivo.

onde già toccammo, dei peccatori in due schiere. Vi si riproduce, senza evidente bisogno, la distinzione infernale tra i lussuriosi del secondo cerchio e quelli del settimo. Vi si riproduce rannicchiata, sbiadita, accomodata al sistema criminale del Purgatorio mercè l'unità della sede e della pena; come poi nel correr che i Sodomiti fanno da destra a sinistra, mentre i Lussuriosi ordinarii vanno da sinistra a destra, si ritrova una distinzione simile a quella tra Avari e Prodighi nel quarto cerchio infernale, e ancor più simile a quella tra Seduttori e Mezzani nella prima bolgia. Ma, se ciò non è una vera contradizione al sistema purgatoriale, ne è una mezza stonatura, o per lo meno un inasprimento insolito. Ci si fa chiaramente ravvisare una schiera di lussuriosi bestiali: i quali infatti gridano « Soddoma e Gomorra » (XXVI, 40). Tuttavia, non so se per attenuare in parte la distinzione o per altro, il poeta fa che anche i lussuriosi secondo natura gridino qualcosa di non meno mostruoso, e richiamante giusto il Minotauro, simbolo di bestialità nell'Inferno: gridano « Nella vacca entra Pasife, Perchè il torello a sua lussuria corra » (41-2). E dipoi il Guinicelli, commentando quel duplice grido, spiega (76 sgg.):

La gente che non vien con noi, offese
Di ciò per che già Cesar, trïonfando,
Regina contra sè chiamar s'intese;
Però si parton Soddoma gridando,
Rimproverando a sè, com'hai udito,
Ed aiutan l'arsura vergognando.

Nostro peccato fu ermafrodito;
Ma perchè non servammo umana legge
Seguendo *come bestie l' appetito*,
In obbrobrio di noi per noi si legge,
Quando partiamci, il nome di colei
Che s' *imbestiò* nell' *imbestiate* schegge.

Qui il sommettere la ragione al talento, all'appetito, è qualificato atto di bestie; e ciò consuona col Convivio, ove (II, 8) si dice che dovendosi ciascun essere definire da quel che ha di più nobile, e la nobiltà dell'uomo consistendo nella ragione, l'uomo che non segue la ragione ma il senso « non vive uomo, ma vive bestia; siccome dice quello eccellentissimo Boezio: asino vive ». E altrove (IV, 7), in forza della stessa argomentazione, dice che l'uomo sensuale si può dir morto, poichè per l'uomo « vivere è ragione usare », e chi non l'usa, benchè ancora vada camminando pel mondo, « è morto uomo ed è rimaso bestia »; chè levare all'uomo la ragione è come levare al pentagono il quinto lato, sicchè diventi quadrangolo, e l'uomo irrazionale « non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto ». Sennonchè quest'uso più esagerato della voce *bestialità*, più austeramente cristiano, più largo e alla buona, non è da confondere con l'uso tecnico, più ristretto, che egli stesso ne fa nell'XI dell'Inferno, dove l'unisce alla Malizia e lo contrappone all'Incontinenza, e dove tutto il suo ragionamento per ispiegare l'esclusione degl'Incontinenti da Dite andrebbe all'aria se

anche questi fossero Bestiali nel senso più preciso e aristotelico. Colà egli tocca della bestialità *matta,* e quest'epiteto non lo mise a caso, chè gli giovò a circoscrivere il senso più particolare che il contesto e l'ordinamento infernale volevano. Del rimanente, non è nuovo che egli, come tutti gli scrittori anche filosofi, usi certe parole talora in senso stretto, talora no. *Malizia,* per esempio, che in quel contesto è distinto dalla Bestialità, non che dall'Incontinenza, è poco prima adoprato a indicare ogni atto ingiurioso, sia bestiale, sia propriamente malizioso; e in un tutt'altro luogo poi, nel verso « Lume v'è dato a *bene* ed a *malizia* » (Purg. XVI, 75), questo termine Malizia abbraccia pur l'Incontinenza, che certo non è inclusa nel Bene!

Cosicchè dalle piccole capestrerie del poeta nel settimo girone non ne viene alcuna vera scossa all'ordinamento dell'uno o dell'altro regno, ma certo ci conveniva notare che lì egli rallenta sotto più d'un riguardo l'osservanza delle sue stesse norme. Anche il fatto che le due schiere d'anime, circolanti in opposta direzione, quando si scontrano si baciano, rassomiglia allo scontro fra la schiera infernale degli Avari e quella dei Prodighi, benchè questo sia sgarbato quanto quel del Purgatorio è amorevole. Nulla di simile si ha nelle altre cornici, nè proprio in quella dove particolarmente s'aspetterebbe, cioè dove si purgan le anime avare e le prodighe.

A proposito di Prodigalità, è notevole l'accordo sostanziale tra le due cantiche, come son pure no-

tevoli le differenze che lo accompagnano. Quella colpa non era e non è annoverata tra i sette od otto Vizii capitali; e la teologia e l'*Etica* s'accordavano nel ritenerla men cattiva dell'Avarizia. Ma v'era la gran dottrina aristotelica, accolta da Tommaso e dagli altri, che la virtù sta nel mezzo e le si contrappongono due vizii, in senso opposto, l'uno d'eccesso, l'altro di difetto. Così la via di mezzo fra l'irascibilità viziosa e l'apatia è la mansuetudine, che nella sua mitezza sappia pure irritarsi quando bisogna. Così l'avarizia e la prodigalità stanno ai poli opposti, e di mezzo c'è la liberalità. Quindi il poeta si permise appaiare le due in entrambi i regni. Ma nell'Inferno il caso resta isolato; nel Purgatorio è dato come massima, per bocca di Stazio.

> E sappi che la colpa che rimbecca
> Per dritta opposizione alcun peccato,
> Con esso insieme qui suo verde secca.

Qui significa *nel Purgatorio;* e *alcun* è generico, ma insieme ambiguo ed elastico, poichè si presta a sottintendere che il principio trovi applicazione o in ciascuna cornice o almeno in più d'una. E il fatto è che nelle altre sei cornici non se n'ha il più piccolo sentore, e sarebbe ingenuità nostra andarvi scovando qual sia il vizio opposto alla superbia che venga purgato nella cornice della Superbia, e così via [1]). Nulla ne lascia trasparire il

---

[1]) Cfr. *Studii* 249-50, 582-3.

poeta, che ha tutta l'aria d'avere stampato quel principio generale per comodo d'una sola cornice, e per chiarire con gran risalto la vera colpa di Stazio. E il più curioso è che, mentre mette la Prodigalità a paro con l'Avarizia, fa che Virgilio si sgomenti molto all'idea che il suo Stazio fosse stato un avaro, e molto si rallegri alla notizia ch'ei sia stato semplicemente un prodigo; come fa che Stazio si compiaccia assai di poternelo rassicurare. Dapprima sorride, poscia con lieta loquacità dissipa l'equivoco, e da ultimo conclude con insistenza:

> Però, s'io son tra quella gente stato
> Che piange l'avarizia, per purgarmi,
> Per lo contrario suo m'è incontrato!
>
> (XXII, 52-4).

Per lo contrario suo, messo così in cima al verso, acquista energia da tal collocazione e dalla lieve trasposizione rispetto al verbo da cui dipende. Altra n'acquista dalla ripresa col *per,* il quale si urta con l'altro diverso *per* che gli sta subito prima (*per purgarmi*), e fa durezza di suono con tutti codesti erre, ma appunto perciò spicca di più e riesce più espressivo. Ci si vede in tutto un'aria di sodisfazione e di trionfo!

La differenza tra i due opposti difetti nell'uso del danaro, nell'Inferno è messa in rilievo con la separazione tra le due schiere, col rimbrotto che reciprocamente se ne fanno, e, più ancora e più sottilmente, con la collocazione degli Avari nel semicerchio a sinistra, che laggiù è sempre la parte peg-

giore; e il sinistreggiare di quelli (VII, 39, 46-8) è indicato con la maliziosa insinuazione che i tanti ecclesiastici del cerchio sian tutti tra gli Avari, non tra i Prodighi. Nulla di tutto ciò nel Purgatorio. I due poeti traversano il girone dell'Avarizia senza scorgervi niuna suddistinzione, tanto che Virgilio dipoi crede che colà non abbia visti se non degli Avari, e gli ci vuole tutta la lezione di Stazio per disingannarsi. Nè la promiscuità delle due classi, nel regno della pena temporanea, dà luogo a tacciare il poeta di una neppur lieve incoerenza. Essendo la durata della pena relativa a ciascun peccatore o peccato, è ovvio sottintendere che, a parità di condizioni, il Prodigo si purghi più presto dell'Avaro. Questa riflessione poteva bastargli ad attutire ogni scrupolo morale o teologico, mentre d'altra parte le ragioni più propriamente poetiche l'ebbero a sospingere a lasciare promiscue la sede e la pena, onde avesse luogo l'ingenuo sbaglio di Virgilio e la conseguente drammatica spiegazione di Stazio. Che anzi il fine drammatico predominò tanto nell'orditura della finzione, da indurre Dante a sorvolare su quel che v'è di strano nell'ignoranza di Virgilio; il quale, mentre era stato in grado di spiegare all'alunno la topografia morale del Purgatorio, si mostra adesso ignaro d'un punto abbastanza essenziale di questa, qual è l'accoppiamento della Prodigalità con l'Avarizia, che pur gli era noto per l'Inferno e di cui quindi poteva balenargli almeno il sospetto per il Purgatorio. Ma, a tacer di codesto, l'accoppiamento non implica, lo ripeto, nes-

sun intrinseco inconveniente nel regno della purgazione. Al più nell'Inferno, un zinzino d'incoerenza c'è nella parità di pena tra un peccato che a lui era così ostico ed un altro che gl'inspirava tanto minor ripugnanza: poco giovando a scemar seriamente l'odiosa parità quella magra consolazione dei Prodighi, del trovarsi, con simbolica prerogativa, a soffrir piuttosto a destra che a sinistra [1]).

Senza dubbio, Dante è maestro nell'appagare a un tempo la sua rigorosa casistica ed il sentimento umano o poetico: nell'avere, ci si consenta l'espressione, un occhio alla padella e un occhio al gatto. Ma talvolta il gatto, cioè il poeta, l'uomo di cuore, l'uomo di mondo, di questo mondo, gliela fa pure, riuscendo a metter la zampa nella padella della casistica! Codesto però non era effetto sol di qualche distrazione, o di certe fatali necessità del genere, della duplicità dell'assunto dottrinale insieme

---

[1]) A chi obiettasse che la postura a sinistra non valga qui neppure quel poco, poichè essa è relativa al sito da cui Dante guardava, e, girato ch'egli avesse per un semicerchio, gli Avari li avrebbe avuti, nel contemplar l'intero cerchio, a destra, risponderemmo: mille grazie, si sa bene che destra e sinistra son sempre relative a qualcuno e a qualcosa, ma qui primamente è l'impressione che importa, eppoi Dante non entra in un cerchio da una parte qualunque, bensì per un adito che si può dir normale, e a cui le posizioni di destra e sinistra si commisurano, onde acquistano un valore non tutto relativo e casuale. Nel secondo cerchio entra dove Minos ne sta a guardia; nel quarto entra dal punto « dove si digrada » e dove sta Pluto, e subito trova innanzi a sè gli Avari a sinistra.

e poetico, della duplicità del suo genio di pensatore gagliardo e di poeta ispirato: dovè esser opera più o meno consapevole d'un intento deliberato, diretto a calcolare, diciam così, la ragion composta dei fini poetici e dei dottrinali. La buona critica deve alla sua volta calcolare i risultati complessi di tali intenzioni molteplici, gl'intrecci, i rincalzi vicendevoli, le felici combinazioni, gli accozzi un po' meno riusciti, le lievi dissonanze, i piccoli arbitrii, le eventuali subordinazioni dell'un fine all'altro; e ricordarsi sempre che essa interpreta e scruta un'opera essenzialmente poetica. Le unilaterali speculazioni sull'elemento dottrinale, che muovon da una persuasione fanatica della qualità pienamente didascalica o mistica del poema, e metton capo a stiracchiature e vuote sottigliezze, deve essa lasciarle a quegli scolastici in ritardo o a quei predicatori mancati, che, privi o privatisi d'ogni senso di poesia e d'arte, prestano all'esegesi dantesca i caratteri dell'esegesi non critica ma confessionale della Bibbia, e quando più credono di riuscir profondi, allora più sono superficiali ed ottusi.

VI.

Ancora una breve riflessione sulla predominante efficacia del fine poetico, o in qualsivoglia maniera umano. Poichè l'anima può aver a penare via via in più d'una cornice, qual bella fortuna è mai questa, che nell'anno di grazia 1300 il poeta trovi

ciascun'anima tuttora o digià in pena per quella colpa appunto che era stata la più caratteristica di lei? Il pontefice ghiotto d'anguille avrà pur avuto a lavarsi d'un po' d'avarizia o di prodigalità o d'accidia, o d'ira o d'altro, ma era stato celebre per le anguille e per la vernaccia, e tra i Golosi era bello che comparisse: e lì si trova! Lo stesso è di Forese. Egli deve la sua celere salita ai suffragii di Nella sua, i quali poi servono anche ad altri bei fini umani del poeta; ma a buon conto quei così portentosi aiuti di Nella sono arrivati proprio là dove al poeta giovava, nè meno nè più. Non sono serviti a far salir Forese fino all'ultimo girone, dove pure, stando ai famosi sonetti danteschi, aveva che scontare: colassù era più bello mettere in iscena i due grandi poeti d'amore di Bologna e di Provenza! Con l'espediente dei suffragii s'aggiustano molte cose, ma pel povero Sordello nessuno, si vede, s'era preso l'incomodo di pregar Dio; e così nessuno scomodò il poeta, che n'avea bisogno per la valletta, e per un postumo serventese da scagliar contro i principi contemporanei! Ugo Capeto sta ancora fortunatamente tra gli Avari, per poter meglio flagellar i suoi successori sul trono di Francia, con tutta la pienezza del colorito locale del girone! Il carattere arbitrario di tali fatti è in parte occultato, in parte effettivamente scemato, dall'esser cosa di per sè ragionevole che più a lungo stia un'anima nel girone della colpa che essa più coltivò, e che quindi sia più facile la congiuntura d'incontrarla giusto lì; ma resta sempre

che la costanza immancabile di tal congiuntura è spigliatezza di poeta, non cautela di teologo.

Nell' Inferno v' è in gioco lo stesso arbitrio disinvolto, giacchè, poniamo, chi o che cosa assicurava Dante che Paolo Malatesta (con Francesca vogliamo esser cavalieri non dubitando) non fosse stato, oltre che adultero, anche goloso o avaro o prodigo o che so io, da meritar di stare qualche cerchio più sotto? E mettiamo lo sapesse di Paolo (che qualche eruditone non ci abbia con insipida sapienza ad ammonire ch' ei fu a Firenze capitano del popolo epperò Dante potè conoscerne i costumi!), ma di tanti altri spiriti, pure antichi o stranieri, conosceva egli proprio appuntino ogni delitto od ogni abito? Ma l' effetto poetico e il morale richiedevano che ogni dannato apparisse là dov' è punita la colpa che in lui più spiccò; e dove il teologo avrebbe dubitato, il poeta finse la certezza. Naturalmente nell' Inferno l' unità e perennità della pena dà a tale certezza un maggior colore di verosimiglianza; ma nel Purgatorio, per la possibilità che anche un celebre goloso, e di golosità soprattutto reo, stia in un dato momento a scontare un' altra colpa di cui fu men reo, la finzione poetica è più manifesta.

Certo, nella scelta delle anime da incontrare nel viaggio e del luogo dove incontrarle, se nelle pene eterne o temporanee, ed in quali di queste o di quelle, la finzione poetica è così essenziale al tema, che nessuno s' è mai sognato di negarla: in astratto almeno, poichè in concreto più volte s' è ragionato

col sottinteso che la finzione fosse condizionata da maggiori e più stretti obblighi che non fu, e quasi forzata da precise coazioni teologiche. E certo pure, cosa alquanto diversa dalla scelta delle anime è la struttura morale dei tre regni, nella quale quegli obblighi e quelle coazioni dovevano farsi veramente sentire di più, e dove, scelto che fosse un criterio o un sistema, la libertà dell'invenzione rimaneva a priori vincolata in parte. Ma in parte soltanto, si badi, e, giova ripeterlo, sotto a certe norme, che più parrebbero ispirate da considerazioni schiettamente dottrinali, ci può stare o s'intravede il motivo schiettamente o principalmente poetico.

Intanto, per tornare alla topografia morale, la natura poetica del tema e le necessità intrinseche di quel genere letterario, se dall'un lato allargavano la libertà del pensatore poeta, dall'altro gl'imponevano pastoie da cui il semplice pensatore sarebbe stato immune. Un filosofo poteva ben dire come a lui e ad altri sembrasse che tutta la materia del peccato si potesse raccogliere sotto tre Disposizioni o sette Vizii, e quelle e questi suddividersi così o così, ma tuttavia concedere per qualche speciale peccato come fosse difficile il farlo rientrare in quella casistica, e, pur tentando lo sforzo, lasciar aperta la via a stabilire una nuova categoria di colpe o perfino una colpa estravagante, irriducibile. Ma il poeta non poteva lasciar nulla irresoluto, sfumante, indefinito, poichè aveva a costruire un carcere con un numero preciso di scompartimenti. Doveva pigliar per forza il suo partito e attenercisi

seccamente [1]). Gli *eccetera* se li può permettere chi ragiona, non chi costruisce un edifizio. Dante non avrebbe potuto concedersi l'astratta possibilità di una quarta Disposizione o di un ottavo Vizio; nè si sarebbe messo al sicuro nemmen col porli di fatto, con che non avrebbe soppresso la possibilità teorica di una quinta Disposizione o di un nono Vizio. L'unico rimedio, se mai, sarebbe stato un cerchio infernale o una cornice purgatoria di « varietà », di scarti e rimasugli, di « peccati diversi »; ma sarebbe stato un rimedio assai brutto, ripugnante così alla decenza formale della dottrina come al decoro dell'arte. Posto che egli avesse minor fede nella compiutezza della tricotomia aristotelica o del settemplice schema teologico, sempre avrebbe dovuto imporsi ed ostentare una fede piena, per avere un esatto disegno da colorire. Vero è che non si può dir nemmen probabile che egli, anche in teoria, esitasse troppo. Come filosofo, non era un ricercatore di prima mano, e quelle speculazioni e dottrine autorevoli egli volentieri le accettava e docilmente se le teneva, come più certe e ferme che gli stessi maestri non avrebbero preteso. Se aveva tanto d'ingegno speculativo da gustare le dottrine filosofiche, scegliere con una tal quale libertà e indipendenza di giudizio le più probabili, e farsene lucido espositore e volgarizzatore disinvolto, era anzitutto un artista; e all'artista piacciono, nell'ordine speculativo, la certezza, la precisione, i contorni

---

[1]) Cfr. *Studii*, 291.

netti, la bellezza formale e il rigore apparente delle teoriche e delle classificazioni. Probabilmente dunque pur le sue tendenze intellettuali lo attirarono là dove ad ogni modo la ragion poetica lo sospingeva, cioè a porre che ogni anima avrebbe trovata in quelle sette purgazioni, e non più, tutto l'occorrente per mondarsi d'ogni macchia.

VII.

Alla spiegazione che nell'XI dell'Inferno Virgilio dà dello schema dei peccati mortali, fa riscontro nel Purgatorio la spiegazione che dà, nel canto XVII, dei vizii capitali. E come un incidente di viaggio, cioè il bisogno di una remora per abituar prima un poco l'olfatto al puzzo che manda il baratro degli ultimi tre cerchi, fornisce il pretesto alla lezione infernale; così un altro caso, la notte sopraggiunta mentre arrivano al quarto cerchio, e la conseguente impossibilità di mettersi subito a girarlo, dà l'appiglio all'altra lezione, sempre con la scusa di non perder interamente il tempo. E come a tre grandi classi si riducono i ventitrè o più peccati infernali, così in tre gruppi si raccolgono i sette vizii capitali da purgare. Bensì la tricotomia infernale è data come un fatto, senza dimostrazione, ossia come un postulato, accolto sull'autorità di Aristotele, non ricavato dall'analisi di un concetto unico fondamentale; e l'analisi si volge solo alla comparazione fra le tre classi, al grado relativo di gravità, alla

bipartizione della classe Frode, alla tripartizione della Violenza. Invece nel Purgatorio la riunione dei sette Vizii in tre gruppi è frutto di una dimostrazione, e dell'analisi del concetto Amore.

Nè il Creatore nè alcuna creatura fu mai senza amore; e questo è causa d'ogni virtù, se è ben diretto, e d'ogni colpa, se erra. Due sole specie d'amore vi sono: *naturale,* cioè istintivo, e *d'animo,* cioè di elezione. Il primo non erra mai, il secondo può errare. Ed erra o *per malo obbietto,* cioè quando s'ami il male; o perchè, pur rivolto al bene, l'amore sia disordinato. Il disordine può essere o *per poco* o *per troppo di vigore;* vale a dire o perchè s'ami fiaccamente il vero bene, il sommo bene, il bene celeste o infinito, o perchè s'ami troppo vivamente il bene terrestre, finito. Tre categorie adunque d'amore colpevole: amor del male, amore insufficiente del vero bene, amor soverchio dei beni mondani.

Or qual è il male che si ama? Non il male proprio certamente (anche quando si fa male a sè si crede di farsi un bene), nè quello di Dio, giacchè nessuna creatura sta da sè nè può staccarsi dal Creatore, onde non può odiar questo, chè sarebbe come un odiar sè stessa. Dunque si ama il male del prossimo, e ciò in tre modi: o volendo abbassare il prossimo per innalzar sè, il che è Superbia; o attristandosi del bene altrui per paura di perdere con l'avanzamento altrui il grado proprio, e perciò desiderando l'altrui male, il che è Invidia; o adontandosi d'un'ingiuria a segno da tramar di ven-

dicarsene, e così macchinando il male altrui, il che è Ira.

Il vero bene ognuno lo percepisce, quantunque in modo confuso, e lo brama, per acquetar l'animo in esso; ma la brama può essere scarsa e lenta, e si ha l'Accidia. La quale, si badi dunque, anche qui non è intesa alla buona come semplice ignavia e pigrizia, ma nel proprio senso teologico, considerata rispetto al supremo fine dell'uomo, al bene spirituale, quindi ai suoi obblighi religiosi.

Finalmente, i beni mondani, che non procurano la felicità vera, essenziale, danno luogo ai tre eccessi di Avarizia, Gola, Lussuria; sulla qual tripartizione, come sulla definizione di ciascun dei tre vizii, Virgilio non s'indugia, e se ne rimette a Dante perchè vi rumini sopra da sè!

È superfluo mettersi a criticar quest'analisi scoprendone i lati deboli, con avvertire, per esempio, che anche il male altrui non si ama forse come tale ma come strumento al bene proprio, e che il superbo o l'invidioso non mira in ultimo che alla propria eccellenza; come viceversa l'avaro, o il goloso, o il lussurioso, viene spesso a voler nuocere anche lui al prossimo. A noi basta notare l'onesto sforzo del poeta per dar ai sette Vizii un fondamento sintetico, e un fondamento che li facesse passar per la trafila del caro numero ternario, pel numero stesso della sintesi infernale; e notare che a compier tale impresa gli prestavano ogni specie di soccorso gli scrittori cristiani. Le teoriche sull'Amore, a prescinder dalle scuole pagane ove fos-

sero più o meno insegnate, le trovava suppergiù tutte, se non altro, in Tommaso; e lui non ebbe che a spremerne il succo, ravvicinarne le formule, farle confluire al proprio assunto [1]). Il lavorìo originale del pensiero dantesco pare sia consistito solo nel giovarsi di quelle teoriche e formule, per farne un'applicazione nuova allo schematico settenario dei Vizii capitali: almeno, che in questo particolare ei non avesse una fonte diretta, credono potere assicurarcelo due solerti studiosi di cose teologiche [2]). La tradizione gli avrebbe invece suggerita la suddivision dei Vizii in *spirituali,* che offendono Dio e il prossimo, e *carnali,* che offendono il proprio corpo: *quod est minus diligendum,* diceva san Tommaso. Ma codesta bipartizione non lo appagò. Non gli dava un bel ternario, e due termini di questo suddivisibili in altri ternarii, e l'altro termine, indivisibile, stante in mezzo tra i due divisibili. Così escogitò lo schema suo. Che se anche questa originalità particolare s'avesse un giorno a chiarir insussistente, non ne riuscirebbe intaccata la sostanziale superiorità di Dante sugli altri visionisti. I quali enumeravano, e nemmanco tutti, alcuni peccati scelti a caso o poco meno, mentre egli colò la sua materia fantastica in sette conii prestabiliti, quali glieli additava l'insegnamento teologico, e

---

[1]) Il Commento lipsiense dello Scartazzini ammannisce le citazioni occorrenti, e non del solo Tommaso.

[2]) Accenno al Palmieri e al Ronzoni; e rimando al lavoro di quest'ultimo, *Minerva oscurata,* Milano 1902, p. 189.

s'adoperò a mostrare tra quei conii il vincolo recondito di certi rapporti ideali; sicchè l'opera sua, oltre che muovere il sentimento e l'immaginativa, appagasse l'intelletto, svegliasse la riflessione. Che quei rapporti ideali fossero o tutti registrati in opere sapienti, o con la propria meditazione ei vi desse l'ultima stretta, è bensì cosa che merita ulteriori indagini, ma che non può mutare il nostro giudizio.

A quell'ultima stretta, se fu idea sua, dovè essere sospinto, o, se sua non fu, venne confortato e confermato, dal senso della simmetria: dalla simmetria del ternario in entrambi gli schemi delle due cantiche. Cotal senso era vivissimo nei pensatori come negli artisti, e tanto più in chi apparteneva a tutte e due le scuole. Ma è poi questa una buona ragione per voler rintracciare altre simmetrie fra le due cantiche, pur dove nè furon esplicitamente poste da lui, nè son chiaramente implicite, e sarebbero un latente artificio da scovare con artificiose argomentazioni? Gli sforzi fatti da taluni valenti, per cacciar la teorica dell'Amore anche in questo o quello degli schemi infernali o paradisiaci, non furon punto felici, e si risolvono in una violenza e in un capriccio. In un'opera dove l'unità e la varietà sono del pari cercate, dove le somiglianze da una cantica all'altra s'alternano con le dissomiglianze, vi s'intrecciano, vi si accavallano, e dove anzi piacque all'autore metter la somiglianza nel dissimile o la dissonanza nel simile, non c'è per non ismarrirsi che una via sola: riconoscere

francamente quel ch'è chiaro, non ravvisar sottintesi se non necessarii o evidentemente ragionevoli, non forzar mai la mano al testo con preconcetti, con ismanie soggettive di metter piena conformità nell'opera altrui. Chè anche questo finisce con esser un malo obbietto!

La classificazion de' peccati del Purgatorio guarda la materia peccaminosa da un punto di vista diverso da quella dell'Inferno, sicchè perfino i peccati omonimi, come già s'è detto, importano una diversità di confini ideali. Nel Purgatorio poi, l'Ira è aggruppata con Superbia e Invidia, e sta in un gruppo che si contrappone a quello di Avarizia Gola Lussuria; laddove nell'Inferno essa è aggruppata con queste tre, nel gruppo dell'Incontinenza. L'Accidia, che quivi sta nello stesso gruppo, nel Purgatorio fa parte per sè stessa. Inoltre, se a prim' aspetto sembra che il *malo obbietto* del Purgatorio pareggi l'*ingiuria* dell'Inferno, sicchè le tre cornici inferiori dell'uno corrispondano ai tre più bassi cerchi dell'altro, anche questa corrispondenza, scrutata che sia, torna illusoria; giacchè il malo obbietto riguarda unicamente il prossimo, mentre l'ingiuria, se violenta, può concernere pure sè e Dio, rispetto ai quali il male, secondo il poeta, è appreso come un bene. Come dunque si posson tirare i due schemi a combaciare? Che non combacino non è una contradizione da dissipare con abili stiramenti, poichè contradizione non ha luogo tra classificazioni non riferentisi ad un unico concetto fondamentale, nè ottenute con un medesimo procedimento logico. Non

ci resta che di lasciare in pace quel, per così dire, decentramento, che il poeta ha voluto negli schemi criminali delle due cantiche.

VIII.

Ma nel sistema punitivo c'è conformità di metodo, e insieme, salvo qualche parziale riscontro, novità di applicazioni. Le pene infernali rimbeccano dirittamente le colpe, o per analogia o per contrasto: o col mettere, per esempio, i sanguinarii a bollire in un fiume di sangue, o col costringere a guardarsi sempre indietro gl'indovini che avevan preteso di guardar troppo in avanti. Che codesto or quasi taglione or quasi sarcasmo della giustizia divina sia attuato in modo quasi sempre necessariamente imperfetto, e talora tanto alla lontana da durar fatica a ravvisarlo, e si risolva poco meno che sempre in una o analogia o antitesi del tutto allegorica, metaforica, chè, per esempio, non gli occhi corporei aveva l'indovino spinti troppo avanti, nè Bertram del Bornio aveva spiccato il capo da nessun busto col metter discordia tra un padre e il figlio, è stato di recente osservato [1]), e con piena giustezza. Certo, nessuno forse immaginò mai che la corrispondenza tra il peccato e la pena sia altro che fantastica e poetica, sebbene abbia il suo ad-

---

[1]) Da M. Porena, nel discorso su *L'Inferno dantesco,* inserito nella *Lettura* del novembre 1903.

dentellato in un teorema teologico [1]), ma fu opportuno che s'insistesse palesemente su codesta e sulle altre riserve. Nel Purgatorio però la corrispondenza è più costantemente chiara, precisa, felice, e talvolta, si direbbe, esatta, come pei Golosi. Gli è che il numero delle pene è minore, onde il poeta ebbe a fare un minore sforzo di fantasia; le colpe generalmente più semplici comportarono una maggior semplicità e proprietà d'escogitazione punitiva; le pene stesse, più che un carattere vendicativo avendo un non so che di pedagogico, o, come il medesimo critico ha scritto, ortopedico, potevano più facilmente riuscir calzanti, rivolgendosi a un sentimento generico, radicale, anzichè a uno speciale delitto o a un vizio molto particolare. Potevano e dovevano: perchè, se pel dannato basta che, d'un modo o d'un altro, ei sia eternamente in pena, e, se il modo non riesce il più appropriato, poco monta; per l'anima purgante, invece, la pena non abbastanza appropriata sarebbe come una medicina non specifica, insufficiente all'uopo.

Non toccando per ora gli esercizii morali che conferiscono alla purgazione, incominciam dalle pene materiali. I Superbi, che in questo mondo erano an-

---

[1]) Nella *Summa* (II, II, qu. 87, art. 6, ad 3) è detto che il disordine che il peccato ha prodotto nelle potenze inferiori dell'anima dev'esser curato mediante pene in senso opposto: *per contraria*. Ciò nel Purgatorio (cfr. P. Perez, *I sette cerchi del P. d. D.*, Verona 1867, p. 17). Pel *contrappasso* infernale cfr. *Summa*, II, II, qu. 61, art. 4.

dati a testa alta, tronfii, pettoruti, spediti, facendosi fare strada come se tutto il mondo fosse loro, qui vanno contratti, rannicchiati come cariatidi sotto macigni che li schiacciano; vanno quasi carpone, cogli occhi bassi alla terra, lenti, impacciati, percotendosi umilmente il petto, e con l'aria di chi piangendo dica di non poterne più, essi che s'eran creduti onnipotenti. I luoghi biblici, o di scrittori ecclesiastici o classici, che poterono per ciascuno di cotali atteggiamenti ispirare il poeta, o che ad ogni modo consuonano con le sue immaginazioni, altri li ha, per questo come pei rimanenti cerchi, accuratamente richiamati [1]), ma noi vi dobbiamo scivolar sù. Quelle anime non portano uguali pesi, quindi non sono nè contratte nè lente nè angosciate ad un modo; il che ricorda le disuguaglianze da dannato a dannato o da schiera a schiera, nel cerchio degli eretici, nel girone dei violenti contro il prossimo, ed altrove.

Gl' Invidiosi, soliti sguardare biecamente e irrequietamente gli altri, ora hanno gli occhi cuciti con

---

[1]) Accenno specialmente al padre Perez (op. cit.), che, se suole per mistici impulsi e abitudini sacerdotali portar le sue parole un po' più oltre di quel che la mera esegesi critica richiederebbe, e se poco tocca la parte schiettamente umana e poetica della cantica, ci dà però una rassegna diligentissima, piena di ragguagli utili e considerazioni appropriate, e non trasandante nessuno degli esami o questioni che di mano in mano la narrazione dantesca suscita; onde egli impone rispetto, nè può esser dimenticato da chiunque ritorni sull' argomento con buona fede e senza « superbia ».

un fil di ferro, da non poter veder più nulla [1]). Ritrosi ad aiutar gli altri, di continuo morsi dalle punture dell'invidia, con un continuo livore nell'anima e sul volto, ora, seduti e appoggiati alla parete del monte, si sorreggono gli uni gli altri come fanno i ciechi che mendicano all'uscio d'una chiesa [2]), hanno addosso un vil cilicio che li punge, e questo è un manto grossolano di color livido. Nè vi manca il colorito locale: livida è sin la parete e il pavimento del girone. Qui Ovidio gli ha fornito più d'un colore della sua ricca tavolozza (*Metam.* II, 761 sgg.).

Gl'Iracondi, accecati in terra dai fumi dell'ira, lì sono avviluppati da un fumo tenebroso e pungente. Nel fumo somigliano agl'irosi dello Stige [3]), salvochè il fumo dello Stige è impregnato del gran puzzo della palude, e questo del girone è solo *amaro* e *sozzo:* sozzo perchè annerisce l'aria.

Gli Accidiosi, che furon pigri agli esercizii spirituali, e trascurarono il precetto evangelico di *vigilare,* ora fanno un correre incessante per tutta la cornice, un girarla sempre giorno e notte, e gridando. L'antitesi tra questa pena e il torpido pec-

---

[1]) Nel *Catholicon* di Giovanni da Genova si legge a un dipresso: *Invideo tibi* = *non video tibi* = *non fero videre te bene agentem.* Se Dante ebbe presente codesta ingenua etimologia, è probabile, come altri sospettò, che ne traesse più viva ispirazione a porre l'accecamento col fil di ferro.

[2]) Cfr. il *comun rincalzo* di due dannati (XXIX, 73 sgg.), e le mie osservazioni negli *Studii,* 574.

[3]) Cfr. *Studii,* 247.

cato è manifesta, quantunque sia più che mai metaforica, giacchè altrimenti quel siffatto correre quadrerebbe solo come antitesi all' accidia in senso volgare, alla semplice pigrizia. Or l'Accidia non è pigrizia, sebbene di pigrizia possa pur essere effetto o causa; anzi spesso chi trascura le pratiche di religione è molto lesto agli svaghi o alle cure mondane. Ma insomma il poeta fa quel che può: alla mancanza di sollecitudine spirituale dà per contrappasso una febbrile sollecitudine di movimento. Quest' ultima rassomiglia alla corsa dei vili dell'Antinferno, che anch'essi furon poco solleciti del bene e delle buone cause; nè la rassomiglianza è priva di significato e di opportunità, benchè non basti a far gabellare per Accidiosi gli sciaurati (trascurava le pratiche devote Celestino ?!), e questi abbiano per più proprio contrassegno il correr dietro, finalmente, ad una bandiera [1]), o, se piacesse meglio, il seguirla docilmente, come se cedessero a un impulso tutto esterno, senza partecipazione della propria coscienza.

Gli Avari, che troppo intenti ai beni della terra non mirarono al Cielo, e rimasero impigliati nella cura di quei beni, stanno ora bocconi a terra, volti i dorsi al Cielo, immobili, legati mani e piedi, aderenti alla terra dalle cui viscere i metalli preziosi provengono. Il supplizio ricorda quello dei simoniaci capofitti in terra, e degl' incontinenti del quarto cerchio, a cui le ricchezze son divenute pesi da spinger sulla terra col petto. Nei primi gironi la pena

[1]) Cfr. *Studii*, 243.

è solo descritta, non ragionata; o al più, nel primo l'antitesi è messa in qualche rilievo (X, 121-30) con le esclamazioni, e nel quarto Virgilio accenna ad interpretar quella degli Accidiosi (XVIII, 106 sgg.):

O gente, in cui fervore acuto adesso
Ricompie forse negligenza e indugio,
Da voi per tepidezza in ben far messo....

Ma nel quinto il poeta si compiace di metterla in rilievo, per bocca di uno dei penanti, quasi considerando questa pena come una delle meglio riuscitegli, e come tipica del suo metodo penale, da fornirgli la miglior occasione a far tralucer questo tutto quanto. Così ha fatto nell' Inferno, per bocca di Virgilio, col travolgimento degl' indovini, e, per bocca del dannato stesso, con la testa mozza di Bertram del Bornio. E qui l' anima avara spiega (XIX, 115 sgg.):

Quel ch' avarizia fa qui si dichiara
In purgazion dell' anime converse,
E nulla pena il monte ha più amara.
Sì come l' occhio nostro non s' aderse
In alto, fisso alle cose terrene,
Così giustizia qui a terra il merse.
Come avarizia spense a ciascun bene
Lo nostro amore, onde operar perdési,
Così giustizia qui stretti ne tiene,
Ne' piedi e nelle man legati e presi....

Ma perchè questa è la *più amara* tra le pene purgatrici? Ci torna a mente la pena di Ciacco « che, s' altra è maggio, nulla è sì spiacente ». In tali af-

fermazioni v'è qualcosa di meramente poetico o drammatico, chè questa rivela l'impressione subitanea di Dante pellegrino, ancora ignaro di tanta parte dell'Inferno, il quale dovrebbe non arrischiarsi ad anticipare il paragone [1]); quella è uno sfogo dell'anima inchiodata a terra. Sennonchè l'anima, essendo passata e forse dimorata nei primi quattro gironi, è in grado di far confronti, e deve anche avere la chiaroveggenza serena, la rassegnazione, l'equità, che son proprie delle abitatrici del Purgatorio; onde le sue parole par debbano aver seria autorità, non già ridursi ad uno sfogo come quel d'ogni sofferente cui la sofferenza sua o l'attuale par sempre più dura della altrui o della sua d'altri tempi. D'altra parte, col tormento di Ciacco la purgazion degli Avari ha questo di comune, che entrambe consistono anzitutto nell'esser le anime buttate a terra, assimilate al pavimento, tanto che i due poeti per traversar il cerchio infernale han da porre le piante su quell'ombre vane, e nel girone han da procedere stretti alla parete (XX, 4 sgg.), nel poco spazio tra essa e le anime giacenti. Vien quindi da pensare che in una tale umiliantissima assimilazione al pavimento stia così la spiacenza che il poeta vide nella pena di Ciacco, come l'amaritudine che l'anima avara sentiva nella pena sua.

I Golosi, che già stettero assisi a lunghi banchetti, in sollazzevoli e sbrigliati clamori, ora camminano camminano, senza mai riposare, meditabondi e ta-

---

[1]) Cfr. *Studii*, 50, 574.

citi come pellegrini. Essi che pei lauti cibi e le copiose libagioni solevano aver facce prosperose e rubiconde, ora son pallidi, macilenti, non han più che l'ossa e la pelle, e le loro occhiaie profonde sembrano anelli senza gemme. Nel mondo ebbero assai di quel che vollero, ed ora bramano smaniosamente un gocciol d'acqua e un pomo. Nè possono distrarsi dalla brama: come nel mondo avevan sempre la testa alle ghiottornie, così qua ci hanno da pensar sempre, per forza. Chè due alberi verdeggianti, situati l'uno presso all'entrata del girone, l'altro men lontano dall'uscita, carichi come sono di odorosi pomi, ed inaffiati, se non altro il primo, da una limpida onda che spiccia dalla rupe della cornice, rinfocolano con la bella apparenza e con l'odore soave, che son le due solite attrattive del cibo e della bevanda, la fame e la sete che emacia l'ombre. Girando esse continuamente il cerchio, di necessità devono aver quello stimolo e sentirselo acuito, e con ansia fanciullesca tendon indarno le mani: almeno, al secondo. Il prim'albero, e, pare, il secondo, è fatto così da non potervi salire. L'acqua si disperde su per le foglie, da non poter esser raccolta. Quel che a maestro Adamo fa il solo ricordo dei ruscelletti del Casentino, lo fa a queste anime la bella natura in atto. In queste invenzioni confluirono i biblici ricordi dell'Eden e la classica pena di Tantalo (*Eneide* VI, 602-7; *Metam.* IV, 458-9; X, 41-2). Ovidio pure gli dava l'albero [1]).

---

[1]) Del solo albero ch'è più vicino all'uscita del girone, è detto come sia germogliato da quello della Scienza del bene

Da ultimo i Lussuriosi, che troppo cedettero al caldo della concupiscenza, devono aggirarsi tra fiamme che emanano dalla parete del loro cerchio. L'analogia tra pena e colpa è manifesta, tanto più chi ripensi quanto fosse usuale l'espressione, non in tutto metaforica, degl'impeti della lussuria con vocaboli indicanti il bruciore. Ovvio è pure il ricordo delle bibliche fiamme piovute sopra Soddoma

---

e del male, che si trova più sù nel Paradiso Terrestre. Di qui due opinioni degl' interpreti: o che ciò s' intenda riferirsi anche al primo albero vicino all'entrata, o che di questo si sottintenda essere invece germogliato dall' altro albero paradisiaco, quel della Vita. Ma la prima opinione è arbitraria e inverosimile. Tra i due alberi corron parecchi divarii: il primo è irrorato dall'acqua, il secondo non è o per lo meno non è detto che sia; dal primo escono le voci che rammentano gli esempii di virtù, dal secondo quelle che rinfacciano gli esempii infelici di golosità; al primo i due poeti antichi s' appressano e ne sentono dire bonariamente « Di questo cibo avrete caro », e dipoi l'alunno ci s' incanta a contemplarlo e guardar tra le foglie così a lungo che Virgilio deve finir col richiamarlo che non istia a perder il tempo (XXII, 139 sgg.; XXIII, 1 sgg.), laddove nell' avviarsi tutti e tre al secondo ne sentono nientemeno che l' intimazione di passar oltre senza farsi presso, sicchè sguisciano al di là rasentando a sinistra il muro (XXIV, 113 sgg.). Son tutti indizii che i due alberi, benchè entrambi stimolatori di fame e predicatori di esempii, hanno atteggiamenti alquanto diversi, a cui ben si conviene una diversa origine. E quantunque il poeta si taccia di quella del primo, tuttavia nota che esso è *in mezza strada,* con che sembra ben ripercuotere la frase del Genesi *lignum Vitæ in medio Paradisi* (II, 9); come d' altra parte, col fare all' ammonizione di trapassar oltr' il secondo seguitar subito l' indicazione dell' origin di questo dall' albero della Scienza, pone in così

e le altre città corrotte, e il riscontro con l'uso fattone già dal poeta nel girone di ser Brunetto: dove però le falde di fuoco accendono piaghe sulle membra dei dannati, e Dante deve scansar quelle falde, mentre le anime purganti e Dante stesso nulla

---

stretto legame le due cose, fa tanto dipendere l'ammonizione da quella trista origine, da divenir assurdo che essa origine non sia tutta propria di esso albero:

> Trapassate oltre senza farvi presso:
> Legno è più sù che fu morso da Eva,
> *E questa pianta* si levò da esso.

Questo solo dunque è l'albero proibito, come appunto l'altro legno del Genesi (*lignumque Scientiae boni et mali*). Dell'altro albero trovato in mezza strada, l'origine dall'albero della Vita diventa più chiara per esclusione e per antitesi. L'aver *caro*, cioè carestia o privazione, del suo frutto, per espiazione del vizio della gola, è un castigo, ma non è la proibizione brusca nè l'ordine di girar largo, che risuona dal secondo albero. Che poi oltre i due vi sian più altri alberi lungo il cerchio, sol perchè Forese dice che *non pure una volta*, nel girare, si rinnova la pena, menati com'essi sono all'albero da un'interna voglia di soffrire (XXIII, 70 sgg.), è un eccesso d'argomentazione. Quelle parole hanno alcunchè d'ambiguo, e senza dubbio, se di molti alberi avessimo il cenno esplicito, quadrerebbero assai bene; ma non son tali da imporre di per sè un sottinteso così grave. *Non pure una volta* vuol dire che più d'una volta, ripetutamente, si rinnova la smania, perchè non è che l'esperienza fatta dell'inutilità dell'appressarsi all'albero gl'induca a non curarsene, ma sempre vi ritornano nel loro giro, con un'amara voluttà. E di che fatta sarebbero gli altri alberi, poichè i due descritti han certe caratteristiche diverse e predicano in senso inverso? Somiglierebbero al primo o al secondo? O sarebbero indifferenti e taciturni, non buoni se non a stuzzicar l'appetito? Curiosi problemi che giova recidere in erba. — Come un'altra ubbia è da dissipare, che cioè

han da temere dalle fiamme, che salvo la sensazione di calore sono del tutto innocue, non producono lesioni anatomiche. Non poi una vera pena, ma pur sono un espiatorio contrapposto della colpa, i baci che le due schiere di peccatori si scambiano, brevi

---

lo sprazzo che bagna il primo albero sia continuazione dell' Eunoè, e del Letè quello che bagna (se lo bagna!) il secondo. Dello sprazzo non sappiamo se non che spiccia dalla parete, e del dove vadano a finire i due fiumi della foresta il poeta non dice verbo. È persino arbitrario dire che il *ruscelletto* che dal Purgatorio scende al centro della terra sia dal Letè, per quanto possa parere intrinsecamente bello che, come i fiumi infernali derivano dalle lagrime del genere umano, così il fiume che cancella la memoria del peccato finisca a scaricarsi nell' Inferno. E dico possa parere, perchè può anche parer brutto che un fiume paradisiaco finisca così, e potrebbe d' altro canto sembrar meglio che il ruscelletto sia formato dalle lagrime delle anime purganti, sebbene anche questa sarebbe una mera congettura. E in ogni caso poi dove finirebbe l' Eunoè? Nel silenzio del poeta, non resta agl' interpreti che tacere, non già poetare per conto proprio. Sta bene che certe ipotesi sorgano, onde ci rendiamo ben conto di tutto, ma sta male che non si finisca con lo spazzar via le asserzioni vane, anzi si ricantino come assiomi. — E tornando, per un' ultima osservazione, agli alberi, è notevole che Forese parli come se *l'arbore* che li attira fosse un solo (XXIII, 73), e propriamente il primo, l' annaffiato (ib. 61-3):

> Dell' eterno consiglio
> Cade virtù nell' *acqua*, e nella *pianta*
> *Rimasa dietro*, ond' io sì m' assottiglio....

quasi che insomma il secondo albero, che pur dà luogo alla fermata e ai gridi puerilmente bramosi delle anime (XXIV, 103 sgg.), fosse cosa secondaria. Da ciò non si può cavar niente, chè forse Forese parla sol del primo albero perchè solo quello è già noto a Dante.

e fraterni, in antitesi di quelli lungamente protratti che la lascivia aveva loro consigliati in vita.

IX.

Savia fu codesta limitazione del fuoco al solo cerchio cui s'addiceva per ragioni speciali. Nei primi tempi della Chiesa cristiana, molto s'era parlato del fuoco che avrebbe investito il mondo, e s'era discusso se sarebbe stato semplicemente purificatore per tutti gli uomini buoni e cattivi, o pei soli buoni. E tuttora la fantasia popolare dipinge le anime purganti tra le fiamme. Ma egli, con isquisito senso poetico, fece uso parco, parziale, giustificato, di questo elemento; come nello stesso Inferno ne fece tutt'altro che sciupo [1]). Molte pagine si potrebbero scrivere su codesta discrezione di lui, o meglio sulla storia delle opinioni e rappresentazioni anteriori che gli avrebbero potuto suggerire un eccesso monotono di calore e di fiamme; e più giù qualche cosa avremo a dirne anche noi, nè mancheremo di additare gli esempii poetici che lo confortarono invece alla parsimonia, e le dottrine o congetture teologiche che gliela consentivano. Qui consideriamo piuttosto la promessa che Virgilio gli aveva fatta, di condurlo a veder coloro che « son contenti *nel fuoco* » (Inf. I, 118-9), e lo stordimento che l'incoerenza tra la promessa e il fatto ha pro-

---

[1]) Cfr. *Studii,* p. 51, 89, 277.

curato a più d'un interprete. Lasciando che il cenno di Virgilio potrebbe ridursi a un modo traslato, la specie per il genere, suggerito da mera condiscendenza del maestro all'opinione o frase comune e alla credula aspettativa ch'ei supponeva nell'alunno; gli è che Virgilio stesso non aveva del Purgatorio se non una nozione imperfetta e monca, come s'è visto a proposito della prodigalità [1]). Perciò è drammaticamente acconcio che alle pene purgatrici, quand'è ancora nella selva selvaggia, egli accenni in modo poco preciso, unilaterale, conforme alle supposizioni più correnti. Del resto, e a suo tempo ne ricorderemo la ragione, il *fuoco* poteva prendersi anche in un senso largo e traslato, come un modo di dire che adombrasse ogni specie di sofferenze soprannaturali, cosicchè Virgilio, pur se avesse già saputo appuntino tutto quel che nel Purgatorio si sarebbe poi visto, avrebbe sempre potuto dire *il fuoco,* per traslato non poetico ma teologico. Infatti, alla fine del viaggio, come più giù avremo a richiamare, per sintetizzar Inferno e Purgatorio ad un tempo, dice *il temporal fuoco e l'eterno.* Il che significa o che fin dall'inizio del viaggio adoprò pensatamente così la parola fuoco, o che da ultimo ripetè con piena consapevolezza quel che da principio aveva buttato lì un po' alla buona; ond'è che in ogni caso gl'interpreti han da smettere la maraviglia, ed agitarsi, se mai, intorno a questo piccolo problema: volle Virgilio che fin dal principio intendesse Dante il

[1]) Cfr. pure le sue mezze ingenuità rispetto a Catone: a p. 92-4.

vocabolo nel suo senso finale, o si contentò che pel momento lo prendesse nel suo significato più ovvio, o fu egli medesimo ingenuo e inesperto e perciò a viaggio finito ripigliò e ribattè il vocabolo?

Ma le ragioni per cui il fuoco nella settima cornice stava meglio che altrove, non si restringono alla sua miglior rispondenza con l'una delle sette colpe. Più sopra s'è toccato che esso serve altresì quasi di trincera intorno al Paradiso Terrestre, e come ciò basterebbe di per sè a spiegare che le fiamme non s'interrompano, da lasciar un luogo libero al tragitto, in nessun punto della cinta, e che le debba per forza traversare anche Dante tuttora vivo, anche Stazio già purificato, anche Virgilio non purificabile. E quella trincera è una reminiscenza biblica (Genesi III, 24). Dio, scacciato che ebbe la prima coppia umana dall'Eden, vi collocò avanti un cherubino (o più, come porterebbe il testo ebraico), e una spada fiammeggiante e roteabile all'intorno, per isbarrar la via dell'albero della Vita: *collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium, atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae.* Il biblico cenno, che andò soggetto alla duplice interpretazione, o del cherubino armato di spada ignea, o della spada che stesse per sè non impugnata dall'angelo o dagli angeli [1]), e che avea dato luogo, come più in là

---

[1]) Il Milton (XI) s'attiene alla seconda: « Una schiera porrai di cherubini Che lo guardino attenti, *ed* una spada Fiammeggiante da lungi » (Traduzione di A. Maffei).

richiameremo, alla leggendaria credenza d'una cintura di fiamme intorno al Paradiso Terrestre, si rifranse in due finzioni dantesche: l'angelo che alla porta del Purgatorio tiene in mano una spada nuda, che non fiammeggia però se non in quanto riflette *i raggi* della luce angelica (IX, 79, sgg.), e che serve soprattutto a incidere i sette *P* sulle fronti; e le fiamme che di sotto circondan tutta la verdeggiante sommità della montagna [1]). Lo sdoppiamento, quasi direi la sfaldatura, e la metamorfosi del fatto antico, si connettono alle ragioni architettoniche e morali e poetiche della costruzione dantesca, come d'altronde veniva a coonestarsi coi tempi mutati per opera della Redenzione. L'angelo ormai non deve più troncar a tutti la via dell'Eden, ma solo agl'indegni, e ai degni condizionare l'accesso. Più d'un padre o dottore opinò che le anime tutte debban passar pel fuoco innanzi d'andare al Cielo, e sant'Ambrogio disse dover esser provati pel fuoco quanti desiderano tornar al Paradiso, poichè non oziosamente nel Genesi fu scritto della spada fiammeggiante: tutti, anche Pietro, anche Giovanni evangelista, salvochè per lui la spada sarà vibrata in un istante [2]). Vero è che un'opinione così rigida non divenne universale, nè Dante si pronunziò su questo punto, per anime che fosser volate al Cielo direttamente; ma per quante tengon la via della sacra montagna, era

---

[1]) Cfr. anche FLAMINI, *I significati reconditi della Commedia* ecc., Livorno 1903, p. 199-201.

[2]) Cfr. PEREZ, op. cit., p. 238-9.

naturale non ammettesse l'entrata nella foresta senza il biblico tragitto delle fiamme. Un angelo sta pure di qua da esse, ma non fa che invitare a passarle; e un altr'angelo sta al di là, ma non fa che indicare col suo canto la meta del tragitto ed invitare ad avviarsi verso la scala che mena alla foresta.

Così Dante ha potuto conciliare ad un tempo l'opportuna scelta d'una pena acconcia alla settima colpa e un tradizionale ufficio generico delle fiamme custoditrici dell'Eden e purificatrici delle anime destinate al Cielo. Fu una bella fortuna per lui che la Lussuria si trovava giusto al sommo della scala dei Vizii secondo la graduazione comunemente ammessa, e che per tale colpa quadrava bene la pena ignea, e che lì stesso convenissero mirabilmente le fiamme a baluardo del Paradiso e a purificazione generica dell'umana colpevolezza. In lui sembra ripetersi il fatto dei grandi capitani, che, come talvolta col loro genio trionfano delle più aspre difficoltà del terreno e dei più maligni tranelli del caso, così tal altra par che la fortuna stessa abbia lor preparato il terreno e il caso propizio al trionfo di cui son degni.

In tutte le pene espiatrici, benchè non sien lievi nemmen quelle che a primo aspetto, come la corsa degli Accidiosi, si direbbero mitissime, non v'è la crudeltà raccapricciante o schifosa delle pene infernali: anche in ciò il fino gusto del poeta corrèsse la grossolanità dei visionisti anteriori, che immaginarono un Purgatorio tanto orrido da quasi disgradarne l'Inferno.

All'infuori delle sette cornici, non v'è pena materiale. Il lido dei contumaci e il balzo dei tardi pentiti arieggiano più a una stazione climatica o a un sanatorio che non ad una casa di salute o spedale chirurgico; e il transito per la divina foresta è una lieta gita campestre o montanina. L'immersione nel Letè non sembra aver nulla di doloroso per sè stessa, benchè Dante v'entri tramortito pel pentimento dei rimproveri di Beatrice; e per le anime, checchè se ne sia sognato, nemmen questa specie di sbigottimento si è costretti a supporre. Ed il bagno nell'Eunoè è un dolce bere.

X.

Alle sette pene fisiche s'aggiungono pene morali, e aiuti molteplici all'espiazione delle colpe. Stanno o sono fatti presenti alle anime esempii solenni del Vizio a cui esse medesime s'abbandonarono, il che è come un continuo rinfaccio, un perpetuo memento; e presenti pure casi non men solenni della Virtù opposta, il che è un altro rinfaccio, un altro memento. Il duplice richiamo è un conforto bene accetto, ma umiliante è, quantunque l'umiliazione giovi e piaccia. Inoltre gli spiriti recitano preghiere appropriate al caso loro. E nel cuore han sempre due smanie: il rimorso de' proprii falli, pur consolato col pensiero d'essersene pentiti in tempo da non perder l'eterna salute e con la certezza di doverla presto o tardi raggiun-

gere; la brama d'essere a più presto raggiungerla aiutati dalle preghiere dei superstiti, la sete insomma dei suffragii, pur consolata dal pensiero che al peggio la pena cesserà col dì del Giudizio. Questa sete e quel rimorso sono i maggiori vincoli che ancor li leghino alla terra, e fa loro rimpiangere il tempo male speso, sentir gratitudine per quei superstiti che non gli hanno dimenticati, sospirar malinconicamente per quelli che più non si curano di loro, sì da farli vergognare della diserzione innanzi a compagni in ciò più fortunati [1]). Si addo-

[1]) Per lo meno v'è un'anima dell'Antipurgatorio, Buonconte, che tale vergogna esprime: « Giovanna o altri non ha di me cura, Perch'io vo tra costor con bassa fronte » (V, 89-90). Ma neppure è da dimenticare il tocco di Ugo Capeto: « io ti dirò, non per conforto Ch'io attenda di là, ma perchè tanta Grazia in te luce prima che sie morto » (XX, 40-2), che è bensì un po' vago, tanto che fu variamente chiosato dagl'interpreti, ed assume l'aria più di preludio alla sfuriata contro i discendenti, che non di forte rimpianto o richiesta di suffragii, ma in fondo, checchè se ne sia detto, vien a significare: « rispondo a te perchè sei tu, non per la speranza che mi fai intravedere di procurarmi suffragii nel mondo, chè laggiù i miei nepoti non son gente da scomodarsi a pregar per me, o le lor preghiere non sarebbero accette a Dio più che i frutti di Caino! » (cfr. anche ZINGARELLI nella *Lectura* del canto, p. 18). Che poi Ugo non chieda apertamente come altri i suffragii di Dante stesso, non vuol dir nulla: gli è perchè non si ripeta troppo la domanda medesima; perchè la domanda risulta implicitamente proprio dall'affermata impossibilità che per lui preghino quelli cui più toccherebbe, e forse all'ombra d'un re s'addice meglio una tal richiesta solo indiretta; e perchè infine il bisogno drammatico era di cominciar con parole di sdegnosa sfiducia verso la discendenza. Cfr. pur il cenno d'Adriano alla *sola* Alagia.

lorano altresì, per vivo amor del bene, di quel che si va facendo e si farà di male in terra, in ispecie se da' proprii parenti o concittadini o comunque affini, ovvero si compiacciono delle cose buone o giuste che sanno o prevedono.

Questa disposizione d'animo, e la capacità di legger nel futuro le cose buone o cattive che si preparano, oltre il desiderio dei suffragii, e lo stupore di veder visitato il loro mondo da un uomo vivo, e oltre i rapporti personali che abbiano con lui avuti, costituiscono i maggiori appigli agl'incontri drammatici tra lui e loro, e alla loquacità delle anime, tanto necessaria per la macchina del poema. Nell'Inferno gli spiriti, chi di buona chi di mala voglia, gli parlano soprattutto per lo stupore di veder laggiù un vivo, per la nostalgia del dolce mondo, e la vivacità delle passioni terrene che la vista di quel vivo rende più forti del solito, pei rapporti buoni o cattivi che abbiano avuti con lui, e per la speranza ch'egli rinfreschi la loro fama tra i viventi, di che i più son ghiotti; o alla peggio per un'arcana impossibilità di negarsi al misterioso pellegrino o alla sua guida, o per stizza che li prenda contro lui o contro compagni di pena. Nel Purgatorio, mancando la nostalgia della vita terrena, il ribollimento delle passioni, la sete di notizie fresche, il desiderio della fama mondana, le bizze, ci restano la virtù profetica, l'ammirazione per la singolar grazia concessa a Dante, i rapporti antichi con esso; e vi s'aggiungono la speranza ch'ei preghi e faccia pregare per loro, il gusto di

presentargli altre anime, e la compiacenza, non individuale soltanto ma comune ad anime tutte ormai salve, di essere affabili e di rendersi utili altrui, tanto più ad un uomo così palesemente favorito da Dio [1]). Nell'Inferno il diniego al conversare o il brusco interrompimento han ragioni svariate, tra cui talvolta la paura d'un aumento di pena per averla troppo a lungo interrotta; nel Purgatorio, unico freno alle parole è l'obbligo e il proposito di non perder tempo, di non ritardare con lunghe parentesi la propria purgazione: salvochè Guido del Duca tronca il colloquio per troppo accoramento dei guai di Romagna (XIV, 124-6). Una grande scappata la fa solo uno spirito già mondo, Stazio, che per affetto a Virgilio esce in un'esclamazione un po' eterodossa, in una licenza poetica davvero: per aver conosciuto Virgilio in terra darebbe un anno di beatitudine!

Entro il Purgatorio si fa un continuo piangere. Per ciascuna cornice è ciò espressamente avvertito. Solo della terza non è detto; nè, certo, perchè si

---

[1]) Solo nell' Antipurgatorio, mostra curiosità di notizie della sua regione il Malaspina; e Nino infuria contro la moglie e le donne in maniera che a noi riesce passionata ed eccessiva, la quale impressione però Dante vuol temperare protestando che sul volto di Nino si leggeva un sentimento misurato e giusto anzichè rabbioso. Una impalpabile traccia di rimpianto della terra è in Iacopo del Cassero (« Ancor sarei di là dove si spira », V, 81) con un misuratissimo rancore verso quel da Esti. Nella seconda cornice, Sapia chiede a Dante che la riaccrediti, la *rinfami,* tra i suoi congiunti: bensì perchè le piace che la sappiano pentita e salva e spera che preghino per lei.

sottintenda, chè la natura del peccato porta a subodorare che l'assenza delle lagrime sia proprio voluta. Voluta forse per mero fine poetico, drammatico, quale una sopravvivente caratteristica dello spirito iracondo, ovvero con l'intendimento teologico che per cotali spiriti l'esser privati dello sfogo delle lagrime sia come un contrappasso del loro peccato? Non par dubitabile che quest'ultimo intendimento ci debba essere; benchè non escluda il fine poetico, anzi serva a coonestarlo. Del resto l'unico rappresentante di quegli spiriti, Marco Lombardo, ha qua e là un fare alquanto brusco, ed ha scatti d'ira: d'ira però buona e magnanima, che non è peccato, che è anzi un dovere, ma che lo mantiene in carattere. In tutte le altre cornici, dicevamo, si piange, e, naturalmente, per la pena e con la pena; ma esce un tantino di squadra l'un dei tre rappresentanti dell'Invidia, Guido del Duca, il quale lagrimerà bensì di solito come gli altri, ma nel colloquio con Dante sul degenerar che han fatto i suoi Romagnuoli, ha queste due uscite:

> Non ti maravigliar s'io piango, Tosco,
> Quand'io rimembro con Guido da Prata
> Ugolin d'Azzo che vivette nosco.
>
> (XIV, 103 sgg.)

> Ma va' via, Tosco, omai; ch'or mi diletta
> Troppo di pianger più che di parlare,
> Sì m'ha nostra ragion la mente stretta!
>
> (124 sgg).

Non dunque per tornare all'usato pianto interrompe il colloquio, ma per più sprofondarsi in un rimpianto

suscitatogli da onesti ricordi terreni e da commozione patriottica. E vogliasi pure che giusto all'usato pianto ei si senta ricondotto per la piega presa dal colloquio col poeta, che a lui, come agli altri, era valso dapprima quale una distrazion dalla pena; riman sempre che in anima purgante ha qualcosa d'eccezionale quel pianto patriottico che fa parentesi e ritorno nel pianto purgativo. Sia come si sia, le anime che non hanno ancora passata la porta del Purgatorio non piangono; e del pari sono, nel tutto insieme, più proclivi e più libere a ripensar alle cose della terra, ed hanno, nell'accorgersi che Dante è vivo, più disposizione a commuoversene (non però molto più dei Golosi e Lussuriosi). Anzi, in questo particolare, v'è uno che sembra passar un pochino il segno, Currado Malaspina; il quale (come il Capetti mise già in rilievo) mostra non darsi alcun pensiero di tutta la scena del serpente e degli angeli, di cui i suoi compagni son tanto presi benchè si ripeta ogni notte, e resta lì incantato a contemplar Dante (VIII, 109-111).

Il nostro discorso si è non volendo allargato pur alle anime che aspettano nel lido dei contumaci o nell'Antipurgatorio, dacchè esse non sono in sostanza differenti da quelle dei sette giri, eccetto che, trovandosi come a spasso o poco meno, non han la fretta delle purganti; e forse sono un pochino più disformi tra sè, più soggette a inclinazioni individuali o di classe. Forse anche si mostran suppergiù più avide dei suffragii, il che s'intende: solo per opera di questi può accorciarsi l'aspetta-

tiva, che altrimenti ha una durata prefissa, laddove la pena dei gironi può cessar da un momento all'altro senza che l'anima se lo immagini. Quel che non s'intende è che, mentre anche tali anime in aspettazione appaion mutate, e Manfredi è in un branco di *pecorelle,* e, salvo il giusto e temperato rammarico contro la ferocia ecclesiastica, parla da uomo mitigato e contrito, e mentre i principi della valletta paion uomini di mondo fattisi monaci, monaci ferventi, e mentre infine Buonconte e la Pia e lor compagni hanno l'aria tanto devota, solamente uno stuolo di pigri, accosciati all'ombra d'un petrone, se ne stiano a coltivare un lor vizio antico, e il pigrissimo Belacqua ne faccia ostentazione, lo giustifichi col raziocinio, lo difenda pur col prendere l'offensiva verso Dante, di cui con ironico buonumore berteggia la curiosità, lo zelo, la speranza di salire il monte senza mai sedersi.

Non è già ch'ei sia da prendere per un peccator veniale, chè la qualità che anche lui ha di tardi pentito, e le parole *a me non duole di te omai,* che volere o no ricordano quelle onde il poeta tira quasi un respiro per lo scampato rischio di trovar Nino *tra' rei,* lasciano scorgere che Belacqua avesse pure qualche seria cagione di pericolo e buona materia di penitenza. Dante stesso poi, col chiedergli argutamente *Oppur lo modo usato t'ha ripriso?,* sembra insinuare che quel modo non gli paresse da luogo di contrizione, anzi un ritorno a vecchie colpe. Che se la pigrizia non è tutt'uno con l'accidia propriamente detta, ha però non poca parentela con

essa, e per dei tardi pentiti ancor più arieggia ad accidia bell'e buona. Certo, il tardivo pentimento potè anche riferirsi a qualche delitto o a golosità o ad altro vizio qualunque, non a trascuranza delle pratiche devote, che talora si conciliano sin troppo con la pigrizia; ma all'ingrosso un pigraccio, che solo in fin di vita ha pensato a salvar l'anima, odora assai d'accidioso, e quei Belacqua paion proprio reclute della milizia del quarto girone. Ma poniamo che il pentimento si riferisse a tutt'altro, e la pigrizia fosse stata tutta veniale, sarebbe sempre da chiedere: qual concetto etico-teologico inspirò al poeta, o almeno coonestò alla sua coscienza, il singolare gruppo dei Pigri? Oltre il resto, essi non cantano alcuna preghiera, e Belacqua spiega come non ne metterebbe il conto, perchè la prece loro non sarebbe udita da Dio, e solo quella degli altri (i pigri son sempre felici di lasciar far tutto agli altri!) potrebbe accorciare l'indugio. Ebbene, anche i Contumaci e, dentro il Purgatorio stesso, gli Accidiosi, s'astengono dal recitare preci, e l'omissione e il riscontro non può esser casuale, e tra poco ne riparleremo; sennonchè nel rimanente dei loro atti e parole, non solo gli accidiosi, ma perfino i contumaci, mostrano pentimento, zelo di purgarsi e di giungere all'ora della purgazione. I contumaci devono abitare la spiaggia il trentuplo del tempo che vissero fuor del grembo della Chiesa, tutti i tardi pentiti devono abitare l'Antipurgatorio tanto tempo quanto durò la loro vita; e così i primi come i secondi, pur rassegnandosi a tal precetto

divino, operano come se potessero mitigarlo col loro sentimento, e sono ansiosi della scorciatoia che i viventi possono davvero intercedere. Soli, tra i secondi, Belacqua e i suoi, son rassegnati in un senso troppo terreno, noncuranti, quasi contenti che non sia ancor maturo il tempo dei martirii, quasi come chi veda volentieri differita un'operazione chirurgica cui deve un giorno o l'altro sottomettersi. Anche l'accenno al bisogno di suffragii è fatto con indifferenza, per giustificar la pigrizia, senza veruna esortazione a procurarglieli. Sicchè par proprio che il poeta qui abbia ceduto all'estro di far quella macchietta di Belacqua, e pel gusto di compiacere sè e i suoi lettori toscani sorvolasse sulla sconvenienza dottrinale, forse coonestandola alla meglio col pensiero che alla fin fine l'Antipurgatorio non è ancora il Purgatorio vero.

Di tardi pentiti egli ci dà tre schiere: i sorpresi da morte violenta, i sorpresi dalla morte naturale avanti che staccasser l'animo dalle ambizioni politiche, e, innanzi a tutti, coloro che per indolenza si lasciaron sorprendere dall'ora estrema. Ma poichè delle tre ei ne fece un'unica classe, e nulla gli vietava di suddistinguer questa in due sole schiere o in altri modi, bisogna dire che o alla brigata degl'indolenti pensò soprattutto per metter in iscena Belacqua, o atteggiandoli in modo così caratteristico, così conforme alla vita anteriore al pentimento, si lasciò vincer la mano da ragioni estetiche. Catone, tanto austero contro un po' di delicato passatempo musicale delle anime appena sbarcate, avrebbe ben più

ragione d'investire questi messeri, schivanti il sole all'ombra di un macigno, lassi di fatiche che non fanno, sodisfatti dell'aver a aspettare e dell'inutilità d'ogni tentativo contrario, e domandar anche a loro: *che è ciò, spiriti lenti?* Gli è che Catone bada alla spiaggia; che le anime sbarcate si presume in massima che sian in grado d'andar subito alle cornici, sorvolandosi su quelle possibilmente destinate alla contumacia del lido o all'aspettativa del balzo, come sull'Acheronte si sorvola su quelle possibilmente destinate al Limbo alle quali non s'addice il bestemmiare; e che infine i Belacqua potrebbero rispondere a Catone: « cosa volete che facciamo? a che dobbiamo esser lesti? ». Solo, è vero pure che Catone o ciascun altro avrebbe sempre potuto replicare: « almeno non istate a crogiolarvi così nel vostro difettaccio, spoltritevi, mostratevi meglio disposti alla futura solerzia ». Non c'è che dire, questa bella macchietta è una macchia sul fondo psicologico ed etico del regno del pentimento; ed arieggia alla stonatura che nel regno della dannazione fa tutto quanto l'Antinferno, ove i vigliacchi sono a parole disdegnati dalla giustizia divina, ed in effetto tormentati fieramente da questa.

XI.

Altre anomalie consimili non si trovano su per il santo monte. Rodolfo imperatore, che non muove bocca agli altrui canti, se non altro per la *Salve*

regina, chè pel *Te lucis ante* non è chiaro se sia da sottintendere ch'egli continui ad astenersi o che invece, com'è più probabile, sia compreso tra *l'altre* alme accompagnatesi a chi primo intonò l'inno; Rodolfo, dico, dà luogo ad un piccolo problema, che qualcuno ha osato sciogliere col supporre lui negligente pure all'altro mondo, come lo era stato verso l'Italia. Ma egli ha sembianti d'aver negletto ciò che far *dovea,* non di negligere il suo dovere presente; e quand'anche l'espressione fosse ambigua e l'omissione del canto acconcia a prendersi in mala parte, ogni ambiguità sarebbe tolta dal fatto che il suo vicino Ottachero ha l'aria di star a confortarlo (*nella vista lui conforta*), onde l'astensione dal canto non è che un tocco per dar più risalto a un rimorso inconsolabile, e alla eccezionale gravità della colpa d'aver negletta nientemeno che l'Italia e il vero ufficio imperiale voluto dalla Provvidenza [1]).

Uno scrittore più schiettamente mistico avrebbe magari evitato questo eccesso, o un altro poeta l'avrebbe significato col far che Rodolfo cantasse più forte degli altri, e che so io; ma dal carattere ch'è proprio del secondo regno, la contrizione, non si diparte questo personaggio, anzi, se mai, lo esagera.

Piuttosto Sordello, con quella posa altera, con quella mordacità sempre trovatoresca contro i principi contemporanei, con l'appartarsi dai principi

---

[1]) Si veda anche D'Ancona, nella *Lectura* del c. VII, p. 29; e Federzoni, *Studii e diporti danteschi,* p. 262 sgg.

della valletta alla quale tuttavia appartiene, col seguitare a starsene in compagnia di Virgilio e Dante ancor quando giù nella valletta si recita il secondo inno a cui par non unisca la voce sua, fa quasi venir la voglia di chiedergli: di' la verità, ma tu sei proprio ben convertito? In fondo egli è, sì, uno dei monaci della valletta, ma è un tantino il Fanfulla di quel monastero. Certo, solo soprattutto per tirar lui in iscena, e con quegli effetti, con quella serie di vicende, finse l'autore che alle anime non fosse assegnato un posto fisso, che fosse loro lecito andar *suso ed intorno,* che dopo il tramonto però divenisse impossibile il salire e possibile soltanto il discendere o gironzare per la costa, e via via. Se gl'intenti drammatici, e la vaghezza d'imitare un certo modello che più in là ricorderemo, non gli avessero suggerito ciò, si può metter pegno che Sordello starebbe, se mai, nella valletta come gli altri, i quali a buon conto son tutti lì e pregano mentre lui solo si sbizzarrisce. In tutta codesta costruzione dunque v'è un non so che d'artificioso e d'incoerente, in cui la ragion poetica ha dominato tutte le considerazioni dottrinali; ma l'incoerenza è lieve, e il carattere del personaggio, benchè atteggiato più da brav'uomo di questo mondo che da anima sprofondata nel pentimento, non è tale da smentire l'intimo stato di contrizione. Non dà una vera sorpresa come Belacqua.

Se prescindiamo da codesta grossa ruga e dalle poche più lievi, del resto l'una e le altre esteticamente in sè felicissime, l'aspetto psicologico ed

etico del secondo regno ci si presenta uniforme e piano. E, benchè senza monotonia, molto diverso dalla molteplicità dell' Inferno. Quivi ogni ombra rimane stretta al proprio peccato mortale, e, irrimediabilmente perduta, eternamente confinata nel luogo assegnatole, senza un avvenire che punto punto differisca dallo spaventoso presente, salvo l'aumento di sofferenza che verrà dalla ricongiunzione col corpo e la perdita della virtù profetica, quando colla fine del mondo cesserà ogni futuro, non ha se non il passato a cui rivolger la mente e il vano desìo. Ma nel modo di rimuginare il passato in generale e la propria colpa in particolare, grande è il divario tra gli spiriti. Si oscilla da Capaneo, che perfidia in essa, a Guido da Montefeltro, disperato d'aver perduta la salvazione per colpa del papa, e a maestro Adamo, roso dal rancore verso i conti di Romena che lo trassero al delitto; da Francesca, innamorata sempre di Paolo e rancorosa verso il marito, a Ciacco, che seccamente riconosce la sua colpa dannosa [1]). E così, per quel che è la tempra dell'animo, e i sentimenti e passioni in tutto ciò che non ha che fare col proprio peccato, si oscilla dalla carità cittadina di Ciacco, di Farinata, di Brunetto, dei suoi tre conterranei, e dalla postuma tenerezza di Pier della Vigna pel suo sovrano, e dalla cortesia buona di tutti costoro e di tanti altri, all'abiettezza e malignità di Vanni Fucci, all'atteggiamento belluino dei sanguinarii e predoni, che, come ha

[1]) Cfr. *Studii*, 190 sgg.

notato il Persico, paiono bestie feroci in un serraglio. Sancho Panza diceva essersi convinto che sin nell' Inferno c' è da incontrarsi con buona gente; e di quest' arguzia castigliana s' ebbe a ricordare Silvio Spaventa quand' egli e il Settembrini, accozzati nell' ergastolo con parecchi assassini in una medesima cella, trovarono in essi una pietà servizievole e rispettosa [1]). Se il buon Sancho avesse letto l' Inferno di Dante, vi avrebbe trovata una solenne conferma alla sua congettura. Lasciando ora stare le riflessioni morali cui si presterebbero e la stessa credenza cristiana e la maniera onde il poeta l' ha messa in atto, ognun vede quanto cotal maniera abbia giovato alla poesia, rendendole possibile una larga rappresentazione di caratteri e passioni umane svariatissime, qual potrebbe farla un romanzo. Comunque, nel Purgatorio è tutta buona gente: tanto anzi buona o rabbonita, che non si comprende bene perchè sia lasciata ancora a penare.

Fra le molte impressioni che il lettore prova, quest' una lo accompagna sempre, quantunque resti come soffocata sotto le altre e quasi latente alla sua coscienza: quella durata spesso secolare delle pene, quel prolungamento d' un' espiazione la qual sembra aver già portato tutti i suoi effetti, pare un lusso, un eccesso, una pedanteria d' una giustizia troppo rigida e incontentabile. Si devon lavare le macchie dell' anima, sta bene, ossia le inclinazioni cattive rimaste, anche dopo il pentimento, in quelle

---

[1]) Cfr. i miei *Rimpianti;* Palermo, R. Sandron, 1903; p. 95.

che i teologi dicevan le potenze inferiori dell'anima; ma sono anime senza il corpo, senza cioè le tentazioni e i rinascenti impulsi al peccato che dal corpo vengono allo spirito pur dopo che s'è risoluto a non più peccare, e sono anime fuori del mondo, senza cioè le mille seduzioni di questo. E poichè si mostrano già pienamente avverse al vizio antico, già innamoratissime della virtù opposta, già incapaci di sentimenti che non siano del tutto buoni, che altro han più da fare per lavarsi? perchè Dio non le chiama a sè? Codesta naturale obiezione non ha alcuna risposta, se non in un postulato continuamente sottinteso: Iddio sa quel che fa, e in uno spirito che par interamente purificato può Egli scorgere una traccia di capacità a regredire verso i cattivi pensieri; eppoi il dolore dev'essere in proporzione del piacere dato dal peccato, e s'ha da pagare un *fio*, un *debito*, un *dovere*, una *satisfazione*, o rendere una *moneta*, mieter la *paglia* dalla trista *semenza*, inaridire la verdezza della colpa [1]). E senza dubbio in questo arcano guidrigildo v'è non solo quanto basta alla docilità della fede o alla finezza d'un ragionamento teologico, ma altresì un non so che di poetico: v'è la scaturigine d'un'impressione vaga e profonda. Sennonchè una sorgente di più svariata poesia avrebbe potuto crearsi l'autore col concepire il Purgatorio in tutt'altro modo. Poniamo ch'ei ci avesse rappresentate le varie anime in uno stadio variamente avanzato di purgazione, quale già ma-

---

[1]) Cfr. Perez, op. cit., p. 28-9.

tura pel Cielo e quale tuttora più o meno infetta di propensioni terrene; poniamo, per esempio, che tra quelli che purgano l'ira qualcuno fosse divenuto esemplarmente tranquillo e qualcuno scattasse, temperatamente se si vuole e reprimendosi subito, ma scattasse, e tra quelli che purgan la gola qualcuno parlasse santamente come Forese e qualche altro rimpiangesse un tantino i buoni banchetti o con troppa acquolina in bocca li narrasse, pur ripentendosi subito del fugace rimpianto: ed ecco, quanta varietà di scene, quanti toni e semitoni, quanto umorismo ne sarebbe venuto! Non censuriamo: anche del divino poeta si può dire che lui sa quel che fa. Diciamo solo per renderci ben conto di quel che ha fatto, e delle inevitabili conseguenze del metodo da lui assunto; a schiarir le quali nulla giova più che il mettervi di fronte un possibile metodo radicalmente diverso.

XII.

Torniamo agli esempii di vizii e virtù, che di cornice in cornice sono imbanditi, come cibi o *pasti* spirituali, con certe norme immancabili, con certe altre quasi costanti, e, insieme, con certe differenze studiatamente cercate.

Nel primo girone gli esempii sono scolpiti: sulla parete i buoni, sul suolo i cattivi. Degna postura ai primi il candido marmo eretto, degna ai secondi il duro pavimento. I Superbi, nel girare il cerchio,

non possono fare a meno, tanto più che vanno così a rilento e terra terra, di contemplare gli esempii cattivi e poi calpestarli, il che non è senza significato morale. Gli esempii di Umiltà, intagliati sulla parete in un altro punto del cerchio, attiran lo sguardo delle anime quando giungono alla svoltata dov'essi incominciano, e le anime non possono mirarli se non di basso in alto, umilmente.

Nel secondo girone gli esempii buoni, di Misericordia, e i cattivi, d'Invidia, son recitati da invisibili spiriti volanti per l'aria: i buoni ad alta voce sì (*altamente*), ma in atto di cortesi inviti alla mensa d'amore; i secondi, annunziandosi come folgore e fuggendo come tuono che si dilegua, oppure venendo con gran fracasso come tuono improvviso, sicchè Dante arretra e cerca Virgilio.

Nel terzo girone, Dante è tratto *di subito* in visioni estatiche in cui gli appaiono esempii di Mansuetudine, e poi gli piovono nell'alta fantasia gli esempii d'Iracondia. Ciascuna visione si dilegua come bolla di sapone che si rompa, e al cessar dell'una o dell'altra serie d'immaginazioni egli si ridesta come da un sonno. Naturalmente, quel che avviene a lui dev'esser lo specchio di ciò che avviene alle anime.

Nel quarto girone, dalla gran turba stessa delle anime che corrono esce la proposizione degli esempii da meditare. I buoni, di Solerzia, li gridan piangendo due Accidiosi *dinanzi,* che son come l'avanguardia della turba; i cattivi li dicono due *diretro a tutti,* la retroguardia. Alle voci dei due antesi-

gnani gridanti virtù, fanno eco parole dei compagni le quali indicano fretta.

Nel quinto girone, una singola anima enumera piangendo pietosamente esempii di Povertà e Liberalità; ovvero l'anima enumera esempii d'Avarizia. Non già che le altre tacciano, anzi tutte ripetono a sè gli stessi esempii buoni o cattivi; ma alzano o no la voce secondo l'umore del momento, e il caso volle che, mentre Dante passava, un'anima sola fosse in vena di gridare. Inoltre, gli esempii buoni si recitan di giorno, i cattivi di notte: la luce diurna ravviva i ricordi del bene e la speranza, la tenebra fomenta i ricordi del male e il rammarico. Poichè Dante passa di giorno il girone, le voci notturne gli resterebbero ignote, se quell'anima da cui ha uditi i temi di virtù, e con la quale egli attacca discorso, non glieli anticipasse. Glieli anticipa in modo sommario, salvo l'ultimo, laconicamente sarcastico, che gli riferisce testualmente.

Dai due esempii virtuosi (*Dolce Maria, O buon Fabrizio*) riferiti dall'autore in orazion diretta, e da quell'altro che or dicevamo (*O Crasso*), apparisce come queste ombre sogliano addirittura apostrofare il virtuoso o il vizioso tolto a modello o a spauracchio: indizio di gran fervore nell'ammirazione o nel disdegno. E un'altra cosa appare di qui, come dal girone delle sculture, e come dalle spiegazioni di uno dei Lussuriosi sulle grida di questi. I temi di meditazione, per qualunque via proposti alle anime, son sempre quelli. Codesto è

certo per codesti tre gironi, ed è da presumere, per analogia, anche degli altri quattro; ov'è da scacciare il dubbio che per mero caso si fosse trovato Dante a udire o intuire proprio quei temi e non altri. È manifesto, l'autore ha voluto porre che i temi sian come tanti chiodi continuamente confitti nei cuori, come tante idee fisse indefinitamente ruminate. Appunto nell'ultimo cerchio, dove ciò è ben palese, egli fa questa chiosa (XXV, 136-9):

E questo modo *credo* che lor basti
Per tutto il tempo che il fuoco gli abbrucia;
Con tal cura convien, con cotai pasti,
Che la piaga da sezzo si ricucia.

Credo, dice con una certa malizia d'artista, come se lo argomentasse, non già avesse lui finte le cose a quel modo.

Nel sesto girone, gli esempii di Sobrietà sono gridati arcanamente da una voce per entro le fronde dell'un albero; quelli di Golosità sono detti allo stesso modo di tra le frasche dell'altro albero.

Nel settimo girone finalmente, gli esempii di Castità son gridati alto dalle anime stesse, appena finito il canto d'un inno, che poi ripiglian subito riabbassando la voce; quelli di Lussuria li gridano esse, pure a coro, e quasi li esclamano, quando le due schiere s'incontrano, e subito dopo che si sono scambiato il fuggevole bacio.

Che nel modo onde i temi si presentano alle anime il poeta abbia voluto schivare una monotona uniformità, ottenere una graziosa varietà, e un fino adat-

tamento alle condizioni peculiari di ciascun cerchio, è cosa evidente. A nulla servirebbero, per esempio, le sculture per gl'Invidiosi, accecati da un fil di ferro, o per gl'Irosi, ottenebrati dal fumo, o pegli Avari, confitti a terra; e poco utili tornerebbero pei tre altri gironi dove le anime corrono, in ispecie nel quarto. Può poi parer bello che un mezzo così materiale, così stabile, come la scultura, sia messo in opera giusto nel rione della Superbia: nel primo dei rioni, al quale l'anima arriva non ancor purgata in nulla; della Superbia, che è il più radicale dei Vizii, tanto che, cancellato che sia il suo *P*, anche i rimanenti sei ne restano impalliditi, anzi *pressochè stinti*. Colà occorreva un mezzo non solo estrinseco e sensibile, rivolgendosi a peccatori i più gravi e i più nuovi, ma che consistesse nella sensazione più efficace, la vista; e Dante ben sapeva dalla sua *Poetria* oraziana che le cose udite, *demissa per aures*, meno eccitano l'animo che non quelle sottoposte alla fedele percezione visiva, *oculis subiecta fidelibus*. Parimenti, le estasi subitanee, le repentine immaginazioni che rapiscono a sè l'animo e lo astraggono dal di fuori, s'attagliano mirabilmente all'Iroso, abituato ai subiti trasporti dell'ira, che colorano in modo vivo il ricordo delle offese patite, o le immagini di vendetta da compiere, e non fanno veder più nulla all'intorno, e rendono cieca e sorda a tutto la persona incollerita.

Sennonchè, tutto questo importa forse una precisa e costante gradualità nei mezzi onde gli esempii sono offerti alla meditazione delle anime? Forse

che il passaggio dalla vista all'udito, dall'udito all'estasi, e dall'estasi, visione interna e involontaria e passiva, alla espressione esteriore consapevole e attiva che le anime stesse fanno degli esempii, costituisce un progresso che incalzi fino all'ultimo, o che almeno, giunto alla quarta tappa, si raffermi e non ammetta regressione? No, perchè la penultima cornice lo interrompe, ripigliando il metodo della semplice udita, delle voci d'invisibile origine, già adoprato nella cornice seconda. Poniamo che ancora un ultimo passo in avanti riconoscessimo nel quinto giro, dal modo spiccio onde gli Accidiosi gridan piangendo due soli esempii per volta alla maniera appassionata ed espansiva con cui gli Avari piangono esempii in più copia; ma sopravviene la semplice recettività dei Golosi, e il ritorno dei Lussuriosi alle grida spicce come quelle del quarto giro. Insomma il poeta non mirò, o finì col rinunziare, ad una progressività rigorosa, immancabile.

XIII.

Tre cose invece non mancan mai: che la serie virtuosa preceda la viziosa; che la virtuosa si apra con un esempio tolto dalla vita di Maria; che cogli esempii cristiani si uniscano, nell'una come nell'altra serie, esempii pagani.

La precedenza della serie virtuosa non consiste solo in ciò, che il poeta nel raccontarci il suo viaggio enumera sempre prima i fatti buoni e poi, ta-

lora molto più in là, i cattivi; nè solo in ciò, che, pel modo o pel tempo in che percorse parzialmente ciascun girone, in effetto gli capitò di vedere o sentire prima quelli e poi questi. In quattro gironi la precedenza ha qualcosa di non accidentale, di fisso, di obiettivo. Nel primo, le sculture buone si trovan subito dopo la strada che ad esso conduce; e solo un pezzo in là, andando a destra, cioè dalla parte che nel Purgatorio è normale, si trovano le cattive, più prossime alla scala che sale all'altro girone. Così nel sesto, l'albero che predica gli esempii buoni è vicino alla scaletta d'entrata, e l'altro, che rammenta i cattivi, si trova più prossimo, sempre andando a destra, alla scaletta d'uscita. Nel quarto, i casi virtuosi sono gridati prima, dall'avanguardia della turba corrente, i viziosi poi, dalla retroguardia. Nel quinto, se la priorità non ha nessuna base topografica, ne ha però una cronologica, essendo alla serie buona riservato il giorno, ed essendo legge del Purgatorio che non si possa in esso o in una delle sue zone penetrare se non di giorno: onde le anime degli Avari, avendo tutte messo il piede nel quinto giro in ore diurne, dagli esempii buoni ebbero per forza ad incominciare. Naturalmente, così per queste come per le altre anime purganti, dovendo esse continuamente oscillare (a brevi o a lunghi intervalli non monta) dalla prima alla seconda serie e dalla seconda alla prima, la priorità dell'una non sussiste oramai più: è solo un fatto iniziale, o, per così dire, storico. Ma il fatto si riproduce in Dante che in ciascun girone è un novizio. Sennonchè negli

altri tre gironi la precedenza di cui discorriamo non s'attacca a niente di estrinseco, ma è da supporre sol per analogia con quel che succede a Dante, e per analogia con quel che negli altri quattro è saldato a sostegni positivi. Nel secondo, le anime sono immobili, e le voci passano volando innanzi ad esse per farsene udire; come nel terzo, le visioni piomban da sè nelle immaginazioni delle ombre ambulanti: nulla quindi assicura da qual serie cominciasse l' alternativa per le anime. Si dovrà però sottintendere che ciascuna sia a suo tempo entrata nel cerchio in tale momento da avere le audizioni o le immagini nell'ordine che le ha il poeta pellegrino. Del pari, nel settimo, bisognerà sottintendere che ciascun'anima sia entrata nell'una delle due schiere assegnatale, avanti che le due s' incontrassero e gridassero gli esempii cattivi; nè dopo che gridasse ciascuna schiera da sè i buoni: proprio come s'è svolta la scena alla presenza di Dante. Son sottintesi facili, sui quali il poeta trascorse, e ai quali si potrebbe anche rinunziare se non fosse evidente che a lui piacque mantenere in questo particolare la conformità fra i sette cerchi, e se per confermarla fossimo costretti a stiracchiature melense o violente. Comunque, il fatto è che nei tre gironi ove il tramite scelto per la presentazione degli esempii è tale, da non fornire un modo apodittico di preporre gli esempii virtuosi, fece che nel suo racconto risaltasse il medesimo ritmo dei quattro cerchi ove il modo apodittico c'era. La questione può esser solo se per quei tre ei si contentasse di rappresen-

tare il semplice fatto, quasi fosse dovuto a un fortunato caso del suo viaggio e niente significhi per le anime, oppure se volesse insinuare che anche per queste l'euritmia si fosse a suo tempo avverata. Ma ognun vede quanto sia più verosimile la seconda ipotesi in un mondo così simmetrico, e quanto attuabile il provvedimento colà dove tutto avviene per divino volere: dove l'anima, matura che sia pel Cielo, sente in sè libera ispirazione di spiccarvi il volo, ed è subito assecondata nientemeno che dal tremuoto della montagna e da un' apposita salmodia di tutte le sue abitanti [1]). Non è detto che il simigliante avvenga pel semplice passaggio da una ad altra delle sette purgazioni, e sarebbe anzi arbitrario e inverosimile sottintendere che per una liberazione non ancor definitiva succeda altrettanto fracasso e solennità, ma anche per quel passaggio l'anima deve sentire un' interna ispirazione che le vien dalla giustizia divina, eppoi v'è ad ogni sca-

---

[1]) Tremaci quando alcuna anima monda
Si sente sì, che surga, o che si muova
Per salir su; e tal grido seconda.
Della mondizia il sol voler fa pruova,
Che tutta libera a mutar convento
L'alma sorprende, e di voler le giova.
Prima vuol ben, ma non lascia il talento
Che divina giustizia contra voglia,
Come fu al peccar, pone al tormento.
Ed io, che son giaciuto a questa doglia
Cinquecento anni e più, pur mo sentii
Libera volontà di miglior soglia.

(XXI, 58-69).

letta l'angelo che invita a salirla. Nel racconto dantesco colui non esercita l'ufficio se non con Dante stesso, ma in tal maniera che si vede esser quello il suo ministero abituale, predisposto per tutte le anime. E se dunque un divino decreto voleva che ciascuna entrasse nel girone in tal momento da meditar prima gli esempii buoni, ben poteva l'angelo attendere all'esecuzione del decreto.

XIV.

Piana in tutto è l'altra norma, che l'esemplificazione virtuosa esordisca con un solenne esempio dato dalla Vergine, della virtù opposta al vizio che si piange nel girone. Tra i Superbi, per esempio, il primo fatto istoriato sulla parete è l'Annunciazione, e l'atteggiamento umile di quella cui si leggeva in volto *Ecce ancilla Dei*; e così via [1]). Come non è un'invenzione di Dante la contrapposizione d'una data Virtù ad ogni singolo Vizio capitale, così non è sua invenzione il veder ciascuna di tali

---

[1]) Un pochino stentato è l'esempio della Temperanza: « più pensava Maria onde Fosser le nozze orrevoli ed intere, Che alla sua bocca » (XXII, 142-4); il che viene a dire poco più di questo: ch'ella non era una beona, capace in un momento d'angustia d'una famiglia amica di preoccuparsi soprattutto del non aver lei che cosa trincare! Tanto più spiace la stiracchiatura in quanto che l'aneddoto delle nozze di Cana, il *Vinum non habent*, Dante l'aveva già speso come esempio di Carità, nel giro dell'Invidia.

Virtù specchiata nella Vergine. Nello *Speculum beatae Mariae Virginis,* attribuito a san Bonaventura, la medesima contrapposizione è registrata in astratto, e specificata con esempii, che in parte si riscontrano coi danteschi [1]). Ma con quel che già gl'inspiravano le idee e immagini mistiche d'allora, e il culto mariano prevalente in quel secolo, collimavano le propensioni personali di Dante [2]) ed il fatto che Beatrice fu assai devota della Vergine [3]). Così è anche per altri rispetti grande la parte dàtale in tutta la macchina del poema e nello spirito che in questo aleggia. Da Lei, che si compiange di Dante smarrito nella selva e rattiene il duro giudicio che Dio sta per iscagliargli contro, viene il primo impulso ad un soccorso straordinario, che si risolve nel viaggio pei tre regni; con Lei, che lo aiuta per intercession di Bernardo a poter contemplare la Trinità, ha termine il viaggio. Se nella prima cantica è rispettosamente taciuta, o solo accennata una volta con la perifrasi di *donna gentile,* nelle altre due il suo bel nome, o i suoi sinonimi più noti e più cari, risuona spesso: ora associato al ricordo della nascita, come sul labbro di Cacciaguida, o a

---

[1]) Cfr. *Studii,* p. 288, e lo scritto del Ronzoni ivi citato.

[2]) Il nome del bel fior che sempre invoco
E mane e sera.... (Par. XXIII, 88).

[3]) « Io era..., quando lo Signore della giustizia chiamò questa gentilissima a gloriare sotto l'insegna di quella reina benedetta Maria, lo cui nome fu in grandissima reverenza nelle parole di questa Beatrice beata » (Vita Nuova, 29).

quel della buona morte, come sul labbro di Buonconte; ora congiunto agli spirituali sussidii nel regno dell'espiazione, incominciando dai due angeli che dal grembo di Lei scendon nella valletta in sulla sera a fugare il serpe; ora tra i beati, a significar chi nella corte celeste tiene il secondo posto subito dopo Cristo. E poichè a Cristo rassomiglia più che altra creatura mai [1]), è naturale che le anime che si affinano per poter giungere a veder Cristo contemplino assiduamente con lo sguardo dell'intelletto gli atti di Lei, la più perfetta delle creature. La luce della sua virtù è « iride che spartita in sette raggi e colori dolcissimi, piove in sette prigioni benedette, a rimondare affetto e pensiero di prigionieri » sospiranti la pienezza della purificazione [2]).

Costante è pure l'associazione di esempii cristiani e pagani. Tal procedimento era consentaneo allo spirito medievale, che travestiva alla moderna l'antico, faceva tutto d'un colore, metteva sulla stessa linea tutto quanto entrasse nella sua visuale, con-

---

[1]) Riguarda omai nella faccia che a Cristo
Più si somiglia, chè la sua chiarezza
Sola ti può disporre a veder Cristo.
(Par. XXXII, 85-7).

[2]) PEREZ, op. cit., p. 62. Giungo appena in tempo a ricordare che l'insigne dantista monsignor G. POLETTO ha consacrato tutta una sua prolusione (*La Madonna ispiratrice d. D. C.*, Siena 1905) all'argomento qui delibato da me; e poichè mi ha fatto l'onore di dedicarmela con isquisita amorevolezza, oso ringraziarnelo anche pubblicamente.

siderava come pretta storia anche il mito e la poesia antica, era docile a tutte le autorità di qualunque genere e provenienza, e accozzava il vecchio e il nuovo con un bonario sincretismo, che ci fa sorridere, ma ci deve ancor più far pensare quanto sia stato esso più benefico alla civiltà di quello che sarebbe stata una rigida ripulsa di tutta l'eredità pagana. Ed era pure consentaneo allo spirito di Dante, ortodosso, mistico, espertissimo della storia sacra e della Scrittura, e tuttavia lettore assiduo, perspicace, appassionato, dei pochi poeti e prosatori latini a lui noti, infervorato della poesia classica, come pur della storia romana e della filosofia pagana. Già nella Vita Nuova, nel Convivio e nella Monarchia, avea fatto un perpetuo citare, con quasi pari fiducia e deferenza, autorità e fonti sacre e profane. Nella sua filosofia della storia, che metteva continuità tra il romano imperio ed il trionfo del cristianesimo, la conciliazione tra l'antico e il nuovo aveva un fondamento nobile; ed in lui, artista delicato, che le cose pagane conosceva nelle fonti classiche, benchè spesso, come per tutte le cose greche, non nella fonte addirittura originaria, in lui quel sincretismo diventa più fino ed alto.

Certo, la giusta posizione di fatti o personaggi pagani coi cristiani ha un non so che di stridente, e il lettore moderno, che tiene al colorito locale e fastidisce le combinazioni di elementi disparati, ha bisogno di trasferirsi col pensiero ai tempi ingenui del poeta per tollerare il miscuglio. E questo ha o sembra avere del grottesco là dove, come con-

travveleno all'Accidia, sono acclamati due casi celebri di Sollecitudine: la sùbita andata della Vergine, per sentieri montuosi, a sant' Elisabetta, e la fulminea celerità di Cesare, che, sbaragliata la flotta marsigliese, piombò in Ispagna a disfare i pompeiani. Oltre il resto, vi si direbbe perduta d'occhio la vera essenza del Vizio che lì si purga, e presa l'Accidia nel significato etimologico e volgare, se le si dà per contrapposto la foga audace d'un capitano ambizioso. Sennonchè qui non si tratta d'un Bonaparte o d'un Tamerlano, e la napoleonica prontezza di Cesare dovea riuscire alla fondazione dell'Impero, predestinato dalla Provvidenza ad esser uno dei due Soli conducenti insieme alla felicità terrestre del genere umano, avviamento alla celeste. A tale esito provvidenziale metteva dunque capo così la solerzia di Cesare, come quella, pur tanto diversa, della madre del Redentore. Parimenti l'opposta coppia di famose ignavie, degli Ebrei che ribelli a seguir Mosè periron nel deserto senza toccar la Terra promessa, e dei compagni d'Enea che si fermarono in Sicilia e non toccaron le spiagge del Lazio, sono men remote che a prim'aspetto non parrebbe dall'accidioso tedio del bene spirituale, e ancor più intimamente affini tra sè di quel che già a prim' aspetto paiono. Gli è che nello sfondo del viaggio mosaico c'è la Palestina e il Cristianesimo, come nello sfondo della peregrinazione del *pio* Enea c'è Roma e l'Impero: sempre i due Soli. Fu un' empietà il rifiutarsi a seguire il legista ebreo o il duce troiano. Lo spirito moderno può perfino sorridere di cotali inge-

nuità, ma deve riconoscere che Dante qui non accozzò goffamente fatti che anche a lui dovessero parer diversi, bensì trascelse con isquisito criterio, avendo in mira due profondi suoi convincimenti: la divina origine di due istituzioni, Chiesa e Impero; lo speciale destino di due popoli eletti, l'ebreo e il romano.

Un'altra squisitezza è da notare circa tutta la mistione dei richiami profani coi sacri [1]). Per i primi Dante ricorse anche alla suppellettile mitologica e alla favola poetica, ma vi ricorse quasi unicamente pegli esempii di Vizio, non per quelli di Virtù, pei quali attinse le più volte dalla storia. Storico il fatto di Cesare detto dianzi; storica l'incorruttibilità di Fabrizio; storica l'astension dal vino delle Romane antiche; storico l'aneddoto di Pisistrato; storico, o tale creduto, quello di Traiano; fra storico e poetico quello di Oreste. Poetico-mitico è solo il fatto della severità di Diana; chè l'accenno all' Età dell'oro, quantunque derivatogli dalla poesia classica, assumerà senso cristiano dall' insinuazione di Matelda, che in quel sogno fosse rifiorita la reminiscenza della dimora edenica di Adamo ed Eva. Senza dire che l'accenno stesso trasforma radicalmente il concetto ovidiano: non già che i fiumi menassero latte e nèttare, secondo che il buon Nasone allegramente raccontava, ma la sete, l'uso di non bere se non per vero bisogno, faceva parer nèttare ogni acqua, *ogni ruscello,* come la fame facea saporose le ghiande (XXII, 148-50; XXVIII, 144).

---

[1]) Cfr. PEREZ, op. cit., 66-7.

Tra gli esempii di Vizio invece fa Dante sfoggio di reminiscenze mitiche e poetiche: Briareo, Niobe, Aracne, Aglauro, Pasifae, e così via; senza naturalmente rinunziare alla storia (Crasso), o alla semistoria poetica (i compagni d'Enea, Amata, Polinestore). Tra le mitiche viziosità entrano parecchi casi di metamorfosi o di esseri mostruosi. Ben si comprende che, per la significazione simbolica che a tali fatti o esseri favolosi lo spirito medievale era pronto a dare, il poeta non li credesse indegni di codesta specie di sanzione soprannaturale e tutta negativa o reprobativa, qual era il presentarli nel regno della verità come tipi da schifare. E non meno si comprende che a modello di Virtù vi si citassero casi riconosciuti di bontà pagana. Era anzi un rinfaccio più severo e più significante ai Cristiani traviati il ricordo di opere virtuose di cui i Pagani stessi, non sovvenuti dalla grazia divina, pur erano stati capaci! Solo, perchè il rinfaccio non tornasse abusivo e illusorio fondandosi su belle menzogne o esagerazioni poetiche, bisognava si derivasse da fatti reali, certi, autorevoli. Codesta buona regola fu rotta unicamente per amor di Diana.

XV.

Una certa regolarità v'è pure nel rapporto numerico tra gli esempii virtuosi e i viziosi della singola cornice, e nel modo d'intercalarvi gli esempii pagani ai sacri; ma è regolarità ben lontana dal

costituire una quarta norma costante, e più o men vani son gli artificii usati da qualche dantista per iscoprir sotto sotto una costanza ben maggiore di quella che appare alla superficie. Vediamo.

Nel cerchio terzo, gli esempii di Mansuetudine son tre (Maria, Pisistrato, santo Stefano), e tre quelli d'Ira (Progne, Aman, Amata); e nella prima terna sta un esempio pagano nel mezzo fra due cristiani, nell'altra uno biblico fra due pagani: dalla quale conformità e varietà risulta poi anche che nel tutto insieme s'abbiano tre esempii pagani e tre cristiani. Nel cerchio quarto, una coppia d'esempii di Solerzia (Maria, Cesare) e una coppia di Accidia (Ebrei, Troiani), con l'esempio pagano sempre in secondo posto. Ma tanta perfezione schematica non è altrove. Nel settimo, ove a una coppia di esempii di Castità (Maria, Diana) risponde una coppia di Lussuria (Soddoma, Pasifae), parrebbe riprodursi la perfezione del quarto giro; sennonchè alla prima coppia è accodato, caso unico, una specie di eccetera:

> indi donne
> Gridavano e mariti che fur casti,
> Come virtute e matrimonio imponne.

Nel secondo cerchio, tre esempii di Carità (Maria, Oreste, Gesù) e due d'Invidia (Caino, Aglauro): ove quel terzo esempio virtuoso turba l'equazione, epperò a chi la voglia mettere ad ogni costo là dove il poeta non l'ha messa, non resterebbe che di sopprimerlo, senza cerimonie nè al poeta nè al Redentore, come di fatto ha operato il dantista cui ho

alluso. Nel cerchio sesto, cinque esempii virtuosi (Maria, le antiche Romane, Daniele, l'Età dell'oro, il Battista), e due soli viziosi (i Centauri, i compagni di Gedeone), ovvero tre, se si mette in conto, come par giusto, anche il precedente accenno indiretto ad Eva (XXIV, 116), la quale fa bel riscontro a Maria. Costì nel numero non v'è ad ogni modo rispondenza, e resta solo l'alternanza d'un esempio sacro con uno profano, e l'aprirsi entrambe le serie, se si computa Eva, con l'esempio sacro. Tutto ciò c'insinua la rassegnazione alle dissonanze più gravi che ci aspettano negli altri due cerchi non ancora toccati.

Nel primo, tre esempii d'Umiltà (Maria, Davide, Trajano), e tredici di Superbia. Ben è vero che questi ultimi sono, con un artificio metrico, aggruppati in quattro schiere: chè i primi quattro (Lucifero, Briarèo, i Giganti, Nembrotte) sono smaltiti in quattro terzine che tutte cominciano con *Vedea;* altri quattro (Niobe, Saul, Aragne, Roboamo) dan luogo a quattro terzine che sono altrettante apostrofi e principian con *O;* quattro altri ancora (Erifile, Sennacherib, Ciro, Oloferne) stanno in quattro terzine comincianti ciascuna per *Mostrava;* e il tredicesimo (Troia) fa gruppo da sè, con una terzina di cui ciascun verso incomincia con la parola iniziale dei tre gruppi precedenti, sicchè chiude e suggella tutta la caterva. Orbene, lasciar fuori del conto questo chiodo finale per darsi il gusto di fare che ai tre monomii virtuosi rispondano almeno tre polinomii viziosi, è un crearsi consolazioni illusorie. La quarta

cosa, il monomio vizioso, fosse pure che, com'è riassuntivo metricamente, così potesse nell'intenzion del poeta essere stato moralmente sintetico (un'intera città superba e una grande catastrofe storica), non però cesserebbe d'intaccar la simmetria numerica. Nè v'è simmetria fra la serie virtuosa e la viziosa in quanto all'intreccio degli esempii pagani con gli altri, bensì soltanto nei quadrinomii viziosi; giacchè nella serie buona l'unico esempio pagano vien terzo, e nella cattiva si alternano costantemente, dal terzo al dodicesimo, un esempio pagano ed uno biblico (Giganti-Nembrotte, Niobe-Saul.... Ciro-Oloferne). Il tredicesimo e ultimo, Troia, venendo dopo Oloferne, in un certo senso non turba il ritmo, ed al più è come se dopo una sequela di distici ci fosse un esametro senza pentametro; ma lo turba la prima coppia degli esempii viziosi, ove il biblico, Lucifero, precede il classico, Briarèo, sicchè nel primo quadrinomio si ha come un chiasmo (Lucifero, Briarèo, Giganti, Nembrotte). Il chiasmo è giustificato moralmente dall'opportunità di esordire nientemeno che con Lucifero, l'imperatore del male, il capostipite dei superbi e dei peccatori; e forse anche potè piacere al poeta perchè così tutta la sfilata dei tredici esempii viene ad aprirsi col biblico Lucifero e a chiudersi col pagano Ilione. Oltrechè, egli volle di certo presentare come a coppia Lucifero e quella personalità pagana che più gli somigliava, Briarèo, e fa che essi si presentino tutti e due in prima linea, sullo stesso primo tratto del pavimento, l'uno *da un lato,* l'altro *dall'altra parte,* l'uno alla sua sinistra, l'altro

alla sua destra; chè questo significano le due tanto tormentate espressioni correlative, e forse si sottintende che tutte le altre undici figurazioni avessero invece ciascuna per sè un intero tratto o scacco del pavimento in tutta la sua larghezza, il che assai bene s'addice alla più parte di esse figurazioni, implicanti tutta una scena o un teatro o una turba piuttosto che un individuo solo. Altre associazioni o congruenze furono giustamente notate, come tra le empie aspirazioni flegree dei giganti e quelle babeliche del pur gigante Nembrotte, tra Saul e Aragne sfidatori entrambi dell'ira celeste e suicidi, tra Erifile e Sennacherib puniti dai proprii figli, tra Ciro e Oloferne puniti da una donna. Men chiara e men salda congruenza è quella voluta vedere per entro a ciascuno dei tre gruppi o quadrinomii, per la quale il primo è dei puniti direttamente dalla divinità, il secondo sarebbe dei puniti da sè medesimi e dal proprio rimorso (anche Niobe che fu vittima di Apollo e Diana?!). Ed il terzo sarebbe dei puniti dai nemici: dove bisognerebbe se non altro limitarsi a dire « dagli altri », poichè per due superbi i punitori sono i proprii figli! Ancor meno sicuro è che l'esempio di Troia debba apparire come una somma delle caratteristiche dei tre gruppi, in quanto che Troia fosse vittima degli Dei, del rimorso e dei nemici [1]). Comunque siasi, senza punto

---

[1]) È sembrato a parecchi una bella cosa che nella terzina su Troia le iniziali dei versi possan comporre un acrostico, *vom*, o addirittura, pigliando anche la seconda lettera del terzo

negare gli aggruppamenti principali e secondarii manifestamente voluti dal poeta, e senza accenderci nè d'entusiasmo nè di sdegno per quelli che posson esser mere illusioni dei critici, dobbiam riconoscere che a tre puri e semplici modelli di Umiltà egli contrappose una folta e complicata schiera di casi tipici di Superbia. Essendo questa il più capitale dei Vizii, egli si mise in ispese per rintuzzarla a dovere.

Nel quinto girone, a tre esempii di Liberalità (Maria, Fabrizio, san Nicola) se ne contrappongono sette d'Avarizia (Pigmalione, Mida, Acam, Anania e Safira, Eliodoro, Polinestore, Crasso): dove può esser notevole che una terna di esempii biblici stia giusto in mezzo tra due coppie d'esempii classici,

---

verso, *vomo*. Ovvia la considerazione che nella grafia antica non si faceva distinzione tra la consonante *v* e la vocale *u*. Or lasciamo andare che al gusto toscano un *uom* isolato dovea ripugnare, come ripugnavano nei primi secoli le rime tronche in consonante; e che il rimediarvi con estender l'acrostico fino alla seconda lettera di *Mostrava* può correre, ma sa sempre di rimedio. Nè si hanno altri acrostici nel poema, o, se mai, un altro se ne può solo vedere là dove (Par. XIX, 115-42) tre terzine comincian con *Lì*, tre con *Vedrassi*, tre con *E*, e dove appunto un di quei parecchi ha fiutato che ne risulti un *lue*. Ma quivi poi manca una terzina di chiusa, nè è chiara l'opportunità che vi avrebbe in tutto il discorso la parola *lue* (quasi a farlo apposta non usata mai nel poema!). Il peggio è che troppo generico concetto è quello di Uomo, mentre d'altra parte, se la terzina su Troia è davvero quella sintesi non semplicemente metrica, ma intrinseca, che pretendono, sarebbe insufficiente forse a tirar la somma di dodici terzine ove

cosicchè paia qui riprodursi, se si considerano codesti come tre gruppi, la correlazione del cerchio secondo, cioè nella serie virtuosa l'elemento classico in mezzo, nella viziosa alle estremità; e riprodursi pure l'equazione numerica nel totale degli esempii, chè sommando la serie virtuosa con la viziosa si ha in tutto cinque esempii pagani e cinque biblici. Anche qui l'abbondanza degli esempii maligni dev'essere in connessione col carattere fondamentale tra i Vizii che è proprio della Cupidigia.

Ma la conclusione è che al poeta piacque molto di variare da cerchio a cerchio, e in ciascun di questi preso a parte tenne spesso un ritmo poco rigoroso. E variò molto pure di stile nell'espressione degli esempii. Talora fa di questi un semplice richiamo con frasi caratteristiche, come il *Vinum*

---

son anche l'Angelo decaduto e i Giganti. Dicono sia significativo e bello che il poeta, dopo aver alluso acrosticamente all' Uomo, prorompa esclamando: « Or superbite, e via col viso altiero, *Figliuoli d'Eva!* »; ma far uscire l' ironica apostrofe magniloquente dal forellino d' un acrostico, per giunta poco manifesto e poco colorito, anzichè solo dalla gran vena della corrente logica di tutto il discorso, è un toglier sapore alle cose, non il ritrovarvi un recondito sapore più acuto. Insomma tutto è possibile, e nell' arte d' allora anche una piccineria non è da escludere a priori; ma piccineria è, e sa di poco, e non risulta nè risalta così da non consentire il dubbio o l' incredulità. Chi invece se ne sentisse sedotto, la può veder esposta abilmente dal FLAMINI, nella *Lectura* del c. XII, a p. 29, dove troverà ricordati i precursori, ai quali v' è da far un' aggiunta guardando al MOORE (*Studies*, II, 268), e ad un articolo di D. SANTORO nel *Giornale Dantesco*.

non habent o il *Virum non cognosco* o l'*Anciderammi qualunque m' apprende;* o con un mero nome, come Oreste, Soddoma e Gomorra, Safira col marito; o col nome accompagnato da un'indicazione sommaria, come Aglauro che divenne sasso o Maria che corse alla montagna o Eva che morse l'albero o Crasso che sa di che sapore è l'oro: tutti richiami insomma monchi o insufficienti per chi non abbia presenti i fatti cui si riferiscono. Tal altra volta dà un'informazione o definizione più precisa, ma spiccia, quindi più o men bisognosa di complementi e schiarimenti, com'è il caso di Amata, degli Ebrei che non passarono il Mar Rosso, dei compagni d'Enea che rimasero in Sicilia, di san Nicola che salvò le pulcelle, e così via. Tal altra, l'allusione quantunque asciutta basta meglio a sè stessa, com'è per Cesare, per Fabrizio, per Pigmalione, per Diana, per Pasifae, per le Romane antiche, pel Battista e via via. In tutti codesti casi l'artista si fa sentire più in senso negativo che positivo, più nella sobrietà e nell'aristocratica ripugnanza a far tutte le volte un'esposizione completa che non nell'efficacia e bellezza dell'esposizione. Qualche volta l'accenno è perfin così brusco e un po' grottescamente ingenuo che ti fa sorridere, come la lode ai calci ch'ebbe Eliodoro. Di rado l'artista si mette di proposito a fare una bella miniatura o finanche un quadretto, come nel mansueto rimprovero di Maria a Gesù, nell'apostrofe alla dolce Maria che fu tanto povera, nel gentile aneddoto di Pisistrato, nel dramma del martirio di Stefano. Specialmente nel primo girone mise

a ciò più industria, come nelle sculture dell'Annunciazione, della sacra danza di Davide, dell'aneddoto di Traiano. In quest'ultima anzi passò il segno, ed egli ha un bel ricordarci che quel visibile parlare è opra d'uno scultore soprannaturale e perciò solo sembra inverosimile al criterio umano, chè questo criterio non indarno si sente ferito, e, pur gustando la vivacità drammatica del dialogo fra la vedovella e Traiano, rimane in fondo scontento per lo sconfinare che il poeta ha fatto dagli essenziali limiti dell'arte plastica, e dura fatica a scacciare l'importuno ricordo di quei rozzi tempi della pittura in cui dalle bocche si facevan partire strisce di parole scritte [1]).

Nello stesso giron primo la molteplicità e la studiata compattezza della rappresentazione sul pavimento, già l'abbiam detto, mostrano nel tutto insieme il proponimento di far cosa notevole. Nondimeno, pa-

---

[1]) Cfr. SCHERILLO, *I limiti della poesia,* p. 27: la « leggiadra scenetta » è « mirabile solo se si prescinda dall'inganno in cui Dante vuol trarci, che essa, anzichè un bozzetto esclusivamente poetico, sia la fedele descrizione d'un'opera scultoria. Giacchè noi possiamo ammirare un artista s'egli, ad esempio, in un intaglio rappresentante l'Annunziazione, atteggi Gabriele in modo che par proprio che dica *Ave,* o, in un altro in cui sia ritratto il trasporto dell'arca santa, raffiguri così al vivo una folla, che agli occhi sembra che essa canti mentre gli orecchi lo negano, e così il fumo degl'incensi, che gli occhi e il naso di chi guarda si fanno " ed al sì ed al no discordi "; ma non possiamo superammirare quel che non riusciamo a comprendere, cioè che codesto " visibile parlare " riproduca tutto lo svolgersi d'una scena ».

recchi degli esempii quivi raccolti non differiscono, per l'espressione monca o indiretta, dagli esempii spiccioli smaltiti in altri cerchi piuttosto alla buona. Ci colpiscono specialmente le figurazioni di Lucifero, di Nembrotte, di Niobe, di Saul, e soprattutto di Briarèo. La terzina che lo rappresenta è forse la più stupendamente plastica di tutti i versi consacrati nella cantica all'enumerazione degli esempii:

> Vedea Briareo, fitto dal telo
> Celestïal, giacer dall'altra parte,
> Grave alla terra per lo mortal gelo.

Quest'ultimo verso in ispecie è veramente scultorio! È il totale abbandono del corpo, una pesantezza maggiore che quella del sonno o della stanchezza, come anche il Manzoni l'ha bene espressa per la sua Cecilia: « se non che una manina bianca a guisa di cera spenzolava da una parte, con una certa inanimata gravezza, e il capo pesava sull'omero della madre con un abbandono più forte del sonno ».

XVI.

Come le pene materiali servono a sanare le facoltà inferiori dell'anima rese inferme dal peccato, così la pena morale, cioè il meditare gli esempii, serve a schiarire e consolidare la volontà stessa e l'intelletto; a che gli esempii cattivi operano come *freni*, i buoni come *sferze*. Ma la meditazione non basta: ci si aggiunge naturalmente la preghiera, la

recitazione di preci scelte apposta per ciascuna zona del santo monte.

Già al di qua della vera purgazione o della porta del Purgatorio si recitan preci. Le anime ancora nella navicella cantano tutto il salmo (CXIV) *In exitu Israèl de Aegypto,* del quale Dante stesso fuor del poema avvertiva (Conv. II, 1) il senso anagogico: l'uscita del popolo d'Israele dall'Egitto simboleggia l'uscita dell'anima dal peccato, con che essa « si è fatta santa e libera in sua potestade ». Un senso dunque molto acconcio ad anime appena liberate dal pericolo della dannazione [1]).

Nella seconda zona dell'Antipurgatorio, quella dei finiti per morte violenta e pentitisi nell'istante supremo, si canta « a verso a verso » il salmo (LI) *Miserere:* molto appropriato all'ora della morte ed a chi per un punto non vi ha perduto la salvazione eterna. Oltre che, pieno com'è di contrizione, suol accompagnare il sacramento della penitenza, la qual cosa lo rende genericamente adatto al regno della penitenza, esso è poi la preghiera che specialmente suol recitarsi pei moribondi; cosicchè i morti per altrui violenza, che di solito trapassano senza codesto pio accompagnamento, sembran come ristorarsi della mancata prece recitandosela da sè, quasi regolarizzando una morte stata ritualmente imperfetta.

---

[1]) Il salmo che nel testo ebraico e nella Bibbia protestante è CXIV, nei Settanta e nella Vulgata è CXIII; e si badi che tal divario numerico è per tutt' i salmi dall' XI al CXLVI.

Nella valletta si canta la *Salve regina,* preghiera della Compieta [1]), e poscia l'antico inno, attribuito a sant'Ambrogio, *Te lucis ante terminum,* che della Compieta è il più proprio. I due cantici convengono bene all'ora in cui i due poeti arrivano alla valle ed a quella in cui stanno per discendervi. Sennonchè la convenienza temporale non può esser tutto, e ci crea quasi un imbarazzo, giacchè, ove ci fermassimo ad essa sola, avremmo a chiederci se in altre ore del giorno quegli spiriti cantino tutt'altre cose o si tacciano, e da ciò saremmo sospinti a porre simili dubbii anche per quei che dicono il *Miserere* e così via; laddove è manifesto che il poeta volle rappresentarci ciascuna zona della montagna in attitudini fisse e caratteristiche per ciascuna, non mica accidentali, transitorie, relative al passaggio di lui. Or si badi che tra la *Salve regina* e il *Te lucis ante* v'è un certo distacco di tempo e di solennità. Il secondo è intonato solennemente quando le tenebre son proprio imminenti, e con un'aspettazione tutta particolare, che per esser abituale e ricorrente ogni sera non però cessa d'esser trepida e compunta; e quell'inno, *tutto l'inno intero,* che la Chiesa adopra a scongiuro dei sogni e dei notturni fantasmi e delle tentazioni diaboliche, è lì un ausilio contro le tenebre che incalzano e contro la biscia che sta per comparire. *Il nostro avversaro* la chiama Sordello, traducendo un'espressione dell'inno stesso: « Procul recedant somnia Et noctium phantasmata, *Hostemque*

---

[1]) Cf. Buti, II, 160.

nostrum comprime, Ne polluantur corpora ». L'inno è una preparazione al prossimo turbamento per il serpe, un'invocazione del prossimo soccorso dei due angeli; e col ritrarsi del serpente la sua opportunità è finita. Non vogliamo sprofondarci nella terribile questioncella, come mai a dei puri spiriti ascriva il poeta la possibilità delle tentazioni e il bisogno d'un aiuto a fugarle, e perchè mai ad ogni modo a questi soli spiriti tra quei dell'Antipurgatorio ciò ascriva, e qual sia il vero ch'egli invita il lettore a scrutar bene sotto il velo del suo racconto [1]). Tuttavia facciamo di passata qualche considerazione. La valletta fiorita è un privilegio che distingue codesti spiriti dai loro compagni dell'Antipurgatorio, come il castello luminoso lo è degl'illustri Pagani tra i lor compagni del Limbo; e come questi ultimi furono umanamente virtuosi, così essi furono umanamente potenti e locati in alto. Ma il vantaggio di starsene tra i fiori, tra i bei colori e i soavi profumi, tra un più che signorile lusso della natura (*Oro ed argento....*), i potenti della valletta lo pagan con un altro opposto privilegio, di aver a paventare periodicamente le

---

[1]) Che il serpe venga alla sola valletta e nulla abbia da spartire col resto dell'Antipurgatorio, lo prova tutta la scena: il detto di Sordello che gli angeli vengono *a guardia della valle,* il fatto che questi si collocano giusto ai due lati di essa così da prendere *in mezzo* tutta la gente che l'abita, e che direttamente scendon colà dal cielo, e che, dopo il secondo volo di là dove s'erano appostati, incontro al serpe, rivolano alle dette due poste.

tentazioni di Satana. Forse con ciò il poeta volle appunto mettere in rilievo che è proprio dei potenti il viver, sì, tra gli agi e gli splendori, ma insieme il risicar più degli altri di perdersi, l'essere più esposti alle tentazioni mondane; e forse volle riprodurre questo loro stato anche all'altro mondo, come per una specie di contrappasso, non men che a fine di rappresentarli in modo poeticamente caratteristico. Già s'intende che per essi, privi ormai di corpo, vano è il timore *ne polluantur corpora,* vane le tentazioni, vana larva di queste la biscia; come materialmente superflue sono le spade, spuntate, degli angeli, e tutta la bella scena non è che una rappresentazione mimica, una cerimonia rituale. Ma vera è la preoccupazione, l'angoscia, il pallore, la compunzione umile, che quella vana mostra di pericolo ad essi procura, e che costituisce come un' espiazione sui generis. Può stare che gli angeli accorrano così come si accorre pietosamente alle paure di fantolini tremanti innanzi a una bestia inetta a danneggiarli, e che la bestia sia mandata come a fanciulli si potrebbe mandare un vano spauracchio per castigo. Nè si dica che l'esperienza d'ogni sera gli avrebbe dovuti ormai rassicurare della vanità del pericolo o della certezza del soccorso, e quindi far che si risparmiassero quel pànico e quella supplicazione a scadenza fissa: basta che Dio abbia voluto che il terrore si rinnovi e trovi sempre l'animo disposto alle stesse commozioni. In un mondo come il dantesco è ingenuità volere l'applicazione rigida, e fino in fondo, della psicologia prettamente umana,

della verosimiglianza indefinita. Non solo la verosimiglianza a un certo punto s'arresta, e trova il suo limite nella natura soprannaturale e misteriosa di quel mondo; sì anche, da luogo a luogo del poema, da finzione a finzione, è necessariamente diverso il grado di ragionevolezza cui si possa giungere con lo scandaglio. Il mare della poesia vela un fondo, il fondo del ragionevole, che ora è profondissimo, ora è basso, ora è magari a fior d'acqua. Fra cotali acque la navicella della critica deve procedere con circospezione.

Ma il nostro discorso riguardava i cantici, e a questi ritorniamo. Comunque si voglia intendere, o disperarsi di non poter intendere, la singolarità delle tentazioni riserbate ai grandi personaggi mondani, coi quali Sordello bazzica nella valletta come da vivo avea bazzicato nelle lor corti, quel che è certo, e che solo c'importa qui, è che il *Te lucis ante* provvede ad un unico momento della giornata. Quindi è che il cantico ordinario sarà per questi spiriti la *Salve regina*. La dolce e umile preghiera ha forse una convenienza particolare per anime già altere o in altero luogo vissute, ora umiliate innanzi alla gentile donna celeste; e certo sotto la protezion di lei è la valletta, *dal grembo di Maria* vengon gli angeli a presidiarla quando occorre, e non casuale è la rispondenza tra la sua qualità di valle e la qualificazione di valle di lagrime con che nella preghiera è accennato il mondo. Queste anime sospirose che si battono il petto possono ben ripetere alla lettera colà dove sono, pur con lieve mu-

tazione nel senso, le parole della prece: « ad te suspiramus, gementes et flentes *in hac lacrimarum valle* ».

I Superbi recitano il Paternostro. Al loro peccato, il più fondamentale di tutti, il peccato per eccellenza, si mette di fronte quella che è la preghiera per eccellenza, insegnata da Cristo stesso, la quale in sostanza le compendia tutte [1]). Ed è insieme la più ovvia, che la sanno anche i fanciulli e le donnicciuole [2]), onde è esercizio d'umiltà l'attenervisi, un rifarsi bambini per entrar nel regno dei cieli. La Superbia è tra i peccati quello che più direttamente offende Dio, e il *Pater* è la preghiera che più direttamente lo riconosce e lo invoca. Peccatori che spregiarono il prossimo dimenticando che tutti siam figli della terra, come ora son costretti sotto i macigni a guardare sempre codesta *comune madre,* così rivolgono l'orazione al comune padre, al padre *nostro*. E da lui implorano non solo quel che fa per loro, ma anche quel che giova solo agli altri, ai viventi, cioè l'immunità dalle tentazioni [3]). Postulano come umili mendichi

---

[1]) « Quamlibet alia verba dicamus.... nihil aliud dicimus si recte et congruenter oramus quam quod in ista oratione dominica positum est » scrisse sant'Agostino (cit. dal MOORE, *Studies*, II, 259).

[2]) « Sciunt omnes pueri et puellae » dice Benvenuto.

[3]) Che il *per color che dietro a noi restaro* abbia a riferirsi invece agli spiriti della valletta, è ipotesi smentita subito dal soggiunger che il poeta fa che, se i Superbi pregano per sè e per noi, ben si deve da noi aiutarli coi nostri suffragii. Al

il pane quotidiano, divenuto ormai per essi *la quotidiana manna* della grazia divina. Vanagloriosi, ambiziosi, arroganti che furono, non proclamano oggi altra gloria, altro *nome,* nè bramano altro dominio, altro *regno,* nè riconoscono altra volontà, che di Dio.

Gl' Invidiosi gridano « Maria, òra per noi », e gridano Michele e Pietro e *tutti i Santi.* Questa lode supplichevole, estesa a così gran numero di lodati, a quanti sono i partecipi di quel sommo bene spirituale che non iscema anzi s' accresce con l' accomunarsi a più, è in antitesi alla chiusa solitudine dell' Invidia, la quale, mirando a beni che scemano con l' accomunarsi, si rattrista della compagnia, del consorzio, e si duole del bene acquistato da altri. L' opinione comune è che in questo cerchio si dicano le *Litanie dei Santi* [1]), ma vi è chi ha pensato piuttosto al *Confiteor* [2]); dove infatti per due volte si tocca di Dio, di Maria, di Michele, del Battista,

---

più si potrebbe credere che nell' accenno generico siano, insiem coi viventi, inclusi anche gli spiriti della valletta, ma nemmen questo conviene; non tanto perchè essi han già il presidio dei due angeli (nè ciò renderebbe assurdo il volerli aiutare con le proprie preghiere nè son privi d' ogni presidio anche i viventi), ma perchè tutto il contesto vi ripugna, per l' immediato e netto contrapposto che fa tra le anime purganti e i viventi: *sè* e *noi.* L' intromissione indiretta d' una terza categoria sottintesa è una ricercata sottigliezza, che sciuperebbe la compatta spontaneità del discorso.

[1]) Cfr. PEREZ, p. 146-8, e la nota del CASINI nel suo Commento.

[2]) MOORE, ib. 260.

di Pietro e Paolo, e, genericamente, di « tutti i santi ». Sennonchè il *gridare* che il poeta ripetutamente adopera, dà molto più l'idea di Litanie che non di *Confiteor*. L'*Ora per noi,* così in forma diretta come il poeta la riferisce, c'è in quelle ma non in questo, ove si ha semplicemente la forma obliqua *Prego di orare per me* (« *Precor* beatam Mariam.... Petrum et Paulum, et te, pater, *orare pro me* »). E dice, si badi, *per me,* non già *per noi,* come il poeta scrive e le Litanie portano e l'antitesi all' Invidia richiede. E finalmente, gridar tutti i santi, accanto a *gridar Michele e Pietro,* vuol dir nominare i santi ad uno ad uno, non come nel Confiteor, dove l'espressione (*omnibus sanctis, omnes sanctos*) è immutabilmente generica. Lasciamo poi stare che nel *Confiteor* la serie dei pregati si chiude col sacerdote stesso confessore (*Et te pater*), il che sarebbe vuoto di senso nel mondo di là. Senza dubbio dunque son le Litanie; e la recitazione corale di preci così largamente encomiastiche ed espansive, lo ripetiamo, fa proprio al caso in questo girone.

Gl'Iracondi par che si limitino a dire i tre brevi versetti che tutti e tre esordiscono con le parole *Agnus Dei,* e si chiudono con la solita formula che domanda misericordia o, il terzo, con la postulazion della pace (*dona nobis pacem*). Quell'esordio, d'evangelica origine (Giovanni, I, 29), che rappresenta Cristo come un agnello, l'animale mansueto, e pronto ad esser sacrificato in pro del mondo peccatore, è in buona antitesi all'Ira. Bensì, a dir vero, è cosa troppo corta, e forse come a compenso della

parvità della materia il poeta si dà da fare a mettere in bel rilievo il modo vivo e sentito della recitazione:

> Io sentia voci, e ciascuna pareva
> Pregar, per pace e per misericordia,
> L'agnel di Dio che le peccata leva.
> Pure *Agnus Dei* eran le loro esordia.
> Una parola in tutte era ed un modo,
> Sì che parea tra esse ogni concordia.

Gli Avari dicono *Adhaesit pavimento anima mea,* che è la prima proposizione d'un versetto d'un salmo (XIX, 25). Evidente confessione d'avarizia in bocca alle anime; come d'altra parte è evidente che una tal metafora suggerì al poeta la pena per questo girone, ed essa pena non è che la metafora presa alla lettera, materializzata, recata in atto. Non si può desiderare una maggior conformità tra peccato, pena e prece. Bensì può muoversi il dubbio se il poeta insinui che le anime recitino tutto il salmo, ed egli abbia avuta la fortuna di trovarsi a udirne il passo più adatto, ovvero se intenda che sole quelle parole sospirose proferiscano, magari senza nemmen soggiungervi l'altra proposizione del versetto (*vivifica me secundum verbum tuum*), o al più soggiungendovi, come par naturale, questa sola. Per quanto, se così è, venga ad aversi una scarsezza e monotonia sin maggiore di quella del terzo girone, sembra affatto improbabile la recita dell'intero salmo. Altrove, cioè per l'*In exitu,* pel *Miserere,* pel *Te lucis,* è esplicitamente affer-

mata la recitazione totale, il che già scema il coraggio di sottintenderla dovunque affermata non è. Ancora, questo salmo è lunghissimo, interminabile; eppoi ondeggia molto tra la confession delle colpe ed il vanto d'aver sempre mirato ai precetti del Signore e di meritarne quindi l'aiuto. Che se qualche altro versetto può parere calzante [1]), i più non hanno alcun diretto rapporto col peccato speciale.

I Golosi cantano *Labia mea, Domine,* certo compiendo il discorso e il versetto con le parole che a quelle seguono: *aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam* (salmo LI, 16). Evidente la rispondenza al peccato, il quale è di aver troppo aperto le labbra e adoprato la bocca al mangiare e al bere, onde ora pregano per ammenda (« per ristoro », dice il Buti) che il Signore faccia loro aprire quelle medesime labbra e bocca a lodar Lui. Qui torna la questione della cornice antecedente: dicevan solo questo versetto o tutto il salmo? Per le medesime ragioni suppergiù è da creder solo il versetto. Questo salmo per verità non è lungo, ma in compenso c'è che esso non è altro che il *Miserere;* sicchè, se degli spiriti dell'Antipurgatorio è detto espressamente che recitano tutto il salmo e pei Golosi è notato solo il versetto, vuol dire che a quest'ul-

---

[1]) « Inclina cor meum in testimonia tua, et non in avaritiam » (36).... « Bonum mihi lex oris tui super millia auri te argenti » (72).... « Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion » (127).

timo essi si limitano, tanto più che da zona a zona è naturale vi sia un divario: almeno il divario nell'estensione, se non la solita differenza sostanziale.

I Lussuriosi cantano l'inno *Summae Deus clementiae.* Qui sì che il poeta si dà cura di dire esplicitamente due volte (XXV, 127, 130) che quell'inno di cui reca il verso iniziale ei lo cantan sino alla fine; come anche ha l'insolita premura d'indicare in qual modo avvenga l'intreccio fra meditazione e preghiera: finito di cantar l'inno, gridavano a più alta voce un esempio virtuoso e poi ripigliavan subito l'inno. Il quale s'attaglia bene, massime per una o due delle sue strofe, alla qualità del peccato. Vi s'implora d'aver cuore puro da sordidezze e così più aperto a godere Dio, e che acconce fiamme brucino i lombi, sede della sensualità, e brucino l'infermo fegato, secondo gli antichi sede delle passioni. Le *fiamme* chieste nell'inno sono in effetto nel girone [1]).

---

[1]) Nostros, pius, cum canticis
Fletus benigne suscipe,
Ut corde puro sordium
Te perfruamur largius.
Lumbos iecurque morbidum
Flammis adure congruis,
Accincti ut artus excubent
Luxu remoto pessimo.

Veramente, l'inno che contien tali strofe è quello che nel moderno Breviario incomincia *Summae parens clementiae,* come già notò il Blanc, e si canta il sabato mattina; mentre quello che oggi incomincia *Summae Deus* è diverso, si canta nella festa

Gli Accidiosi non recitano alcun salmo nè inno nè versetto o giaculatoria qualunque. Perchè? Certo per espiazione dell'avere in vita trascurato appunto la preghiera [1]). È un vero contrappasso, che rinfaccia a questi spiriti la lor colpa e sembra dir loro: – Voi rifuggiste dal pregare, ebbene ora che tanto volentieri preghereste ve ne dovete astenere! – Già l'aveva intuito anche il Perez: « Forse l'interdetta dolcezza dell'alzare a Dio anche colle labbra la preghiera è acerba ricordanza e pena per anime, che un giorno al pregare furono troppo restie, e che or debbono intendere meglio che mai, come la preghiera è il più sublime tra i privilegi degli uomini, quello che loro permette d'avvicinarsi e parlare a Dio » (p. 192). Ma non si fermò a così giusto sospetto, ed altri gli se ne affacciarono ben singolari. « Forse il continuo raccoglimento nell'orazione mentale, e il pianto misto con essa, tien luogo d'ora-

---

dei Sette Dolori, e non s'addirebbe ai Lussuriosi. Ma gli è che in antico il primo dei due inni aveva *Deus* non *parens*, come n'è riprova anche la tranquilla chiosa del Buti. Dante dunque non cadde nella distrazione che taluni han creduta possibile, bensì s'attenne alla forma che allora correva. L'alterazione di questa fu introdotta, secondo il Moore (ib. 261), il 1631, nella revisione degl'inni fatta da Urbano VIII. Facile del resto è la mutua attrazione fra esordii così conformi, la qual conformità suole anzi dipendere dall'essere sopra un inno esemplata la mossa d'uno o d'altri inni; ed io ho qui presente un brutto librettaccio (*Esposizione degl'inni sacri ecc. dal dottor D. Giacinto Garcea*, Napoli 1747) ove i due inni hanno entrambi *parens!*

[1]) Cfr. *Studii*, p. 582.

zione vocale per gente che dee rammentarsi e piangere le noie e i divagamenti del pregare antico »; cioè, in altri termini, per aver in vita pregato solo col suono della voce, senza meditar la prece e assaporarla, anzi noiandosi e distraendosi, ora mediterebbero e assaporerebbero, senza pregare col suono della voce: ricercata sottigliezza, che, colpendo una manifestazione del peccato secondaria e minore, trascura quella che è la principale, il non aver pregato in alcuna maniera! « Fors' anche », continua il Perez, « l'acerbo poeta, che in questo cerchio non nomina altro personaggio, fuorchè un uomo il quale più che altri avrebbe dovuto intendere ad orazione (l'abate di S. Zeno), vuole avvisarci che eziandio il lungo salmeggiare è accidia, se il corpo ne trae allettamenti al suo agio, e l'anima è lontana dai pensieri di Dio; onde poi gli accenti indivoti e l'agiato sedere è forza scontare col silenzio della pia meditazione e col disagio del correre senza riposo »: il che è come dire, cosa ancor più ricercata e indiretta, che codesto abate e i suoi compagni sian privati qui della preghiera per essersi in terra troppo compiaciuti della sedentaria vita del continuo pregare! E poco diversamente il Moore (p. 261-2), dopo accennata la ragion buona, si chiede se invece la privazione della preghiera non dipenda dal correre incessante di quelle anime, che sembra escludere l'atteggiamento d'una riposata devozione quale si ha nelle altre cornici. Sennonchè, lasciando andare che anche in altre cornici le anime camminano, se non con altrettanta foga, pur senza

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

posa, in ispecie quelle dei Golosi e dei Lussuriosi, ma perchè non potrebbero queste della quarta, che pur correndo gridano a muta a muta gli esempii da meditare, gridar a muta a muta anche qualche preghiera breve come quelle della terza, quinta e sesta?

Soverchiamente poi l'uno e l'altro dantista connettono la quarta cornice del Purgatorio con la zona antinfernale degli sciaurati, e danno perciò gran peso alla rapidità onde il poeta trapassa gli Accidiosi, al non rivolger lui ad essi la parola, al lasciar parlare un solo di essi (è un'aggiunta del Moore) senza neppur nominarlo. Ma la omissione del nome è cosa ovvia in tutto il poema, e spesso avviene per anime che sono i protagonisti dei più appassionati episodii. Basta che ci siano certi connotati del personaggio, che lo facciano, almeno nell'intenzione del poeta, sicuramente riconoscere; e qui per l'abate di S. Zeno i connotati ci sono, nè posson paragonarsi ad una mera allusione, sia pure intuitivamente chiara quale il « gran rifiuto ». In quanto poi al non degnarsi Dante di rivolgersi a coloro, si badi che, se non parla Dante, parla Virgilio, che in tanti altri casi basta da sè, e che nell'Antinferno è invece proprio lui a non voler parlare e ad inculcare a Dante di tacere. E col veneto abate parla in modo affatto cortese, come cortese dal canto suo è l'interlocutore, che tiene a non parere il contrario epperò spiega la necessità della sua fretta. La qual fretta è proprio essa la ragion sufficiente di tutto quel che si vorrebbe interpre-

tare come un'attitudine sprezzante del poeta, la quale in Purgatorio sarebbe inopportuna, disdicevole. Concepita la pena di questo girone nel modo che Dante fece, cioè come una corsa frettolosa, son ovvie conseguenze della concezione stessa la brevità del dialogo, l'interlocutore unico, lo zelo di Virgilio di volgere addirittura lui le interrogazioni alle anime.

Ma la fretta, torno a dire, non sarebbe stata d'impedimento ad una preghiera, ed infatti non impedisce che, dopo che due spiriti han gridato i due esempii virtuosi, la turba ne cavi la morale:

> Ratto, ratto, che il tempo non si perda
> Per poco amor, gridavan gli altri appresso;
> Chè studio di ben far grazia rinverda.

Sarebbe anzi questa la preghiera, se queste parole corrispondessero a qualche nota formula latina, scritturale o innologica o simile; ma non vedo addotto se non un *Nolite negligere, nolite cessare* (Giudici, XVIII, 9), che troppo vagamente arieggia alla nostra terzina, e fa parte d'un versetto di tutt'altra natura. Onde la terzina ortatoria non è preghiera, indica solo il consentimento degli altri alle due voci proclamanti il testo della meditazione, e questo insolito modo di cavar la moralità dagli esempii tien quasi luogo della preghiera insolitamente mancante.

Che essa manchi per contrappasso alla specialità del peccato, e, poeticamente parlando, per colorito locale, n'è prova anche il riscontro cogli Accidiosi

dell'Inferno, il cui triste gorgoglìo è qualificato sarcasticamente per *inno,* cioè cantico sacro, ed il riscontro, che già ad altro proposito abbiam notato, con altre due zone del secondo regno: i contumaci e i pigri, Manfredi e Belacqua. I contumaci, che scacciati fuori del grembo della Chiesa, esclusi dalle sue funzioni e solennità e recitazioni corali, non avevano avuto zelo di esservi riammessi, ora espiano questa colpa aspettando senza recitar preci: restano, per questo riguardo, in carattere. E vi restano, anche troppo, i Belacqua. Il filo che lega insieme le tre zone, in cotal contrassegno negativo che è il silenzio d'ogni preghiera, notato che sia, ci mena alla sicura percezione dell'intimo concetto dell'autore. Tal concetto in sè potrebbe anche meritar qualche censura. Che la giustizia divina faccia sì che certi peccatori sopportino una pena analoga al peccato, e, per così dire, sian messi a cuocere nel loro brodo, può parer un concetto più da Inferno che da Purgatorio; o degno di quest'ultimo solo in quanto dia luogo a una pena fisica, che, come il fumo, l'adesione al suolo, le fiamme, conferisca all'espiazione della colpa. Ma che ad anime pentite Iddio tolga di pregarlo, di tenersi in comunicazione con Lui, di effonderne se non altro il desiderio, di affrettare se non altro col desiderio la propria purgazione, può sembrare una stonatura un po' ripugnante all'essenza stessa della contrizione e della certezza di futura salute. Ma che farci? Il concetto emerge chiaro, e da un punto di vista etico-poetico ha la sua efficacia, come pure con-

corda con altre simili concezioni di Dante, a cui la pura etica o la pura teologia fa un tantino di cipiglio o sorride indulgentemente; e la critica dantesca merita essa il cipiglio o il sorriso degli spiriti sobrii, quando è immemore dei confini nei quali ha da contenersi [1]).

Altri due cantici si recitano che non son relativi alla singola cornice e al rispettivo peccato. Appena Stazio ha finito di scontare le sue pene, si grida *Gloria in excelsis Deo.* È il canto che gli angeli intonarono quando nacque Gesù e che fu udito dai pastori (Luca II, 14); si ripete ora per

---

[1]) È stato notato (MOORE, ib., 53, 262) che in ogni altra cornice fuorchè in quella dell' Accidia v' è la richiesta o la promessa dei suffragii o la menzione di vantaggi già ottenutine (XI, 31-6 e 57; XIII, 127 sgg., 144 sgg.; XVI, 50-1, 19, 95, 142 sgg.; XX, 37-9; XXIII, 88-90; XXVI, 130). Tale eccezione non si riscontra nè fra i contumaci nè fra i pigri, chè Manfredi richiede i suffragii (III, 142-5), e Belacqua se non altro li mentova (IV, 133) per dire che solo le orazioni altrui, non le sue, posson giovargli. Ne fan richiesta (V, 36, 44, 49, 61, 64, 70-72, 87, 89-90, 103, 130-33; VI,10-12, 25-7) pure i finiti di morte violenta, e nella valletta Nino (VIII, 67 sgg.). Il caso perfettamente isolato dell' accidia può avere un senso profondo, connesso con la mancanza della preghiera, oltrechè, estrinsecamente parlando, si conviene col fare frettoloso di tutta la scena. Ma quel senso profondo non guasta ciò che abbiam notato sul rapporto, circa la preghiera, tra la quarta cornice e le due zone di anime aspettanti. La richiesta o no dei suffragii è cosa più lieve e secondaria; e, come più in là avremo a discorrere, le anime aspettanti soglion avere una maggiore smania di suffragii, nei quali è riposta l' unica loro speranza.

ogni anima a cui Gesù col suo sacrifizio ha dischiuso la via del Cielo. Il poeta non dice se le anime si limitassero a quelle quattro parole, magari compiendole tutt'al più col resto del brevissimo canto evangelico (*et in terra pax hominibus bonae voluntatis*), ovvero se proseguissero con le non molte righe che la Chiesa vi ha aggiunte. Il prontissimo ritorno delle anime all'*usato pianto* (XX, 144), ed il confronto con le usuali preci del terzo, quinto e sesto girone, ci fa propendere per la prima ipotesi. Quello bensì che il poeta dice più chiaramente è che non le sole anime del girone che Stazio lasciava e i due poeti traversavano, ma tutte le purganti, anzi pure le aspettanti, prendevan parte al grido; quantunque ciò sia piuttosto insinuato che non asseverato in questa domanda di Virgilio a Stazio:

> Ma dinne, se tu sai: perchè tai crolli
> Diè dianzi il monte, e perchè *tutti* ad una
> *Parver* gridare infino ai suoi piè molli?
>
> (XXI, 34-6).

Per verità il tremuoto e il *Gloria* tornerebbero forse moralmente più opportuni allorchè Stazio ha traversati anche i due ultimi cerchi, o àddirittura al suo uscire dall'Eunoè, chè solo dopo le fiamme e il duplice lavacro nella foresta, dopo insomma tutte le ultime ritualità purificatrici, l'anima si può dir veramente matura per il Cielo; ma al poeta tornò meglio per ragioni drammatiche l'anticipare alquanto l'esultanza fisica e morale della montagna,

ponendola là dove il grosso della purgazione è terminato.

L'altro cantico si ha non appena si spalanca la porta del Purgatorio e Dante fa per entrarvi. La porta s'apre fragorosamente, e Dante rivolge subito l'attenzione al suono armonioso che vien dal Purgatorio, assapora la prima impressione acustica che questo gli procura: *io mi rivolsi attento al primo tuono.* L'impressione è quella che si prova nell'atto d'entrare in una chiesa dove si canti una prece accompagnata da organi. Cogliendo alla meglio le parole disposate alla dolce melodia, *la voce mista al dolce suono,* gli parve udire un *Te Deum* (IX, 139 sgg.). Poi oltrepassò la soglia, e la porta si richiuse così sonoramente come s'era aperta (X, 4); egli badò a non voltarsi indietro, secondo che l'angelo l'aveva ammonito; e s'avviò col maestro per una scala, o meglio viuzza ripida incavata nel macigno, la quale conduceva faticosamente dalla porta al primo girone, ed è manifesto che doveva aprirsi suppergiù in direzione della porta stessa. Il *Te Deum,* il cantico ambrosiano di ringraziamento, che, dice il Buti, « si suole cantare da cherici quando uno omo esce dal mondo e va alla religione », e che tra altri versetti acconci al caso ha quelli in cui Dio è pregato di annoverare i suoi fedeli tra i suoi santi e di sollevarli in eterno [1]), è un rendimento di grazie al Signore per la salvezza di Dante. Da chi

---

[1]) « Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari.... Et rege eos et extolle illos usque in aeternum ».

sia cantato non è detto, se cioè da voci angeliche o dalle anime del più vicino girone o dalle anime di tutti i gironi; come non è detto se cotal laude sia la rituale accoglienza a ciascun' anima che oltrepassi la soglia, o se riguardi la singolar grazia concessa a Dante vivo. Il raffronto con ciò che avviene per Stazio porterebbe ad avventare che sia un' accoglienza sistematica, e che tutte le abitatrici della settemplice zona vi partecipino, secondo il detto evangelico *Gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente,* che concerne la pecorella smarrita e il figliuol prodigo (Luca XV, 10). Che se per il *Gloria* c'è il tremuoto che in *ogni pendice* invita le anime a cantarlo [1]), neppur qui mancherebbe il segnale estrinseco e l'appello, stante il gran fragore che la porta fa nell'aprirsi:

E quando fur ne' cardini distorti
Gli spigoli di quella regge sacra
Che di metallo son sonanti e forti,
Non rugghiò sì, nè si mostrò sì acra
Tarpeia, come tolto le fu il buono
Metello, per che poi rimase macra.

(IX, 133-8).

Nè questo classico paragone, reminiscenza di Lucano, ha poco valore, se badiamo col Buti che la porta da Metello custodita era ordinata « con tanta

---

[1]) Tremaci quando alcuna anima monda
Si sente, sì che surga, o che si mova
Per salir su; *e tal grido seconda.*

gravità di metallo, che quando s'apria ruggivano sì forte li cardini e li subbielli che tutta Roma l'udia, acciò che non si potesse aprire occultamente» [1]. Lo strepito dunque fatto dall'angelo con aprir la porta poteva forse bastar ad avvertire, non che la schiera dei Superbi, distante pur essa di là, distante ben due ore di salita, ma, chi sa, tutte e sette le schiere.

Sennonchè due inconvenienti vi sono. In prima, se il *Te Deum* è davvero una delle varie cose in cui Dante è pareggiato ad un'anima, sicchè da ciò che incontra a lui debba ricavarsi una norma generale, un *Gloria* dovrebbe poi esser intonato anche per lui, e non è. O s'ha a credere che quello di Stazio si applichi pure a Dante? Ma per lui è troppo tardivo, se si considera che in nessuna cornice egli deve propriamente sostare, e tutte le percorre difilato come Stazio fa delle sole ultime due, ed è prematuro, se si considera che giusto nell'ultima cornice avrà più da fare e lì è la sua maggior colpa; senza dire che è espressamente avvertito il tremuoto e il canto essere per Stazio. In secondo luogo, si fa presto a desumere, da ciò che avverrà poi in

---

[1]) Protinus abducto patuerunt templa Metello.
Tunc rupes tarpeia sonat, magnoque reclusas
Testatur stridore fores; tunc conditus imo
Eruitur templo, multis intactus ab annis,
Romani census populi....
(Fars. III, 153 sgg.).

E così lo stridor della porta potrebbe far testimonianza (*testatur*) a tutto il Purgatorio che una nuova anima v'è entrata.

modo esplicito per Stazio, quel che possa esser sottinteso in ciò che avviene prima a Dante mentre passa la porta, ma questa parificazione intera dei due casi è un' argomentazione di noi chiosatori; e il poeta non iscrive pel chiosatore ma per il lettore, il quale deve poter capire i versi a cui è arrivato senza nulla sapere di quel che verrà poi. La lettura ulteriore farà meglio risaltare certe attinenze tra parti e parti della finzione poetica, e su questo risalto può bene il poeta fare assegnamento, calcolando che il semplice lettore proverà una specie di diletto retrospettivo col notare, via via che procede oltre, certe somiglianze o dissimiglianze tra le varie parti; ma non può troppo pretendere che un passo anteriore resti mezzo oscuro, sol perchè verrà tempo che da un altro episodio si attingerà luce a capir bene il primo. Insomma la costruzione è qui un po' imperfetta, tanto se il poeta avesse inteso di dare in sè uomo vivo il saggio dell' accoglimento d' ogni anima all' entrata nel Purgatorio, quanto se ha inteso che il saluto fosse solo a lui uomo vivo; tanto se ha sottinteso trattarsi di un coro di tutte le anime, quanto se d' un coro di invisibili angeli. Il che però non toglie che il più probabile sia che unicamente per lui uom vivo abbiasi il cantico, da chiunque fosse questo intonato. Certamente non gliel cantò, checchè se ne sia sognato, lo stesso angelo portinaio, sebben questa parrebbe la cosa più semplice, e confortata dall' analogia con ciò che avviene all' uscita da ciascun girone. Il canto è descritto in modo da dar idea che venga di lontano e con

accento misterioso, non già che glielo spari in faccia o alle spalle l'angelo che gli ha aperto il varco.

XVII.

Come che sia, all'uscita dal cerchio della Superbia, nel prender essi la salita che mena all'altro cerchio

> *Beati pauperes spiritu,* voci
> Cantaron sì che nol diria sermone.
>
> (XII, 110-11).

È tra le beatitudini, affermate da Cristo nel Sermone della montagna, la prima [1]), ed è quella che più mirava alla virtù opposta al vizio dei Superbi. Qui essa è la formula che riconosce come chi abbandona ormai la prima cornice sia già purificato del primo Vizio; è quasi la tessera per l'ammissione alle altre purghe. La formula l'avrà pronunziata l'angelo che un momento prima gli ha invitati a salire e accompagnati fino alla scala: almeno così c'insinua il confronto coi cerchi superiori. Ma siam sempre lì, a questo punto il lettore ancor non sa quel che avverrà poi, e il poeta parla di *voci;* ed è vero che altrove (XXII, 5) dice *le sue voci* per « le parole dell'angelo », e che ciò è ben conforme all'uso italiano e al latino, *ma qui son voci che cantarono.* Onde, se non felice, fu però non ingiusto il sospetto

---

[1]) Matteo V, 3.

di chi v' intese le voci delle anime di questo cerchio o del susseguente, o, meglio ancora, di chi pensò a voci di più angeli. Nel secondo cerchio gli esempii son gridati appunto da spiriti trascorrenti nell' aria, da voci angeliche, che non vengon dall' angelo addetto alla scala per cui si monta al cerchio terzo. E qui potrebb' essere in buona connessione con l' importanza fondamentale della Superbia l' intervento di tutto uno stuolo invisibile di spiriti magnificanti l' Umiltà: a quel modo che dopo questo girone il salire diventa agevole, cosicchè il poeta vi si sente perfin più leggiero che non fosse sul piano del girone stesso; ed a quel modo che l' abrasione di questo primo *P* porta seco un quasi totale stingimento degli altri sei. Tuttavia, anche tal congettura non irragionevole, che le voci sian di più angeli, non è che una congettura, ed è colpa del poeta il non averci o meglio avviati ad essa o meglio da essa distolti. Chè il dubbio non è poetico, l' indefinito non è attraente, se non quando genera nell' animo un dolce ondeggiare tra sentimenti varii o un ansioso sentimento di mistero; laddove in questo caso non genera che la noia dell' incertezza, e, fra tanto sciupìo di cose ed esseri soprannaturali, qualche angelo di più o di meno o altro di simile non commuove l' immaginazione. Alla fin fine, il più verosimile è che *voci cantaron* sia un plurale meramente stilistico, come ne abbonda la poesia specialmente latina, e accenni senz' altro, con poca precisione, all' unico angelo. Proseguendo pegli altri giri, si vede che il poeta intese che fosse sempre

l'angelo della scaletta a cantar la Beatitudine, ma gli piacque spesso dirlo in modo vago, per amor di varietà.

All'uscita dal secondo cerchio è cantata la quinta Beatitudine (Matteo V, 7):

> Noi montavamo, già partiti linci,
> E *Beati misericordes* fue
> Cantato retro, e, *Godi tu che vinci.*
>
> (XV, 37-9).

Pur qui la vaghezza dell'espressione, per la forma passiva, fece che qualche interprete, come il Buti, rimanesse dubbioso se il canto sia delle anime del girone o dell'angelo. Ma, per non dir altro, le anime son lontane oramai (IV, 130), e l'angelo è lì dietro. La Misericordia, che s'attrista del male altrui, è l'antitesi dell'Invidia che del male altrui gode e s'attrista del bene.

All'uscita dal cerchio terzo, dopo l'invito dell'angelo, si ode la settima Beatitudine (Matteo V, 9):

> E tosto ch'io al primo grado fui,
> Senti' mi presso quasi un mover d'ala,
> E ventarmi nel viso, e dir: *Beati*
> *Pacifici, che son senza ira mala....*
>
> (XVII, 66-9)

ov'è più esplicito che il canto sia dell'angelo, e dove è notevole lo zelo del poeta narratore che non confondasi con l'ira mala l'ira buona, le quali due avea poste in atto alle prese nel cerchio infernale dell'Ira. Cotal zelo, non iscevro d'intenzione au-

tobiografica e apologetica, si manifesta nel sostituire il *che son senz' ira mala* alla vera chiusa evangelica del versetto (*quoniam filii Dei vocabuntur*). Del pari è notevole, qui ed altrove, che la citazione o il motto cominciato in latino si compia talora in volgare, come se della frase testuale volesse dar solo lo spunto, e di latino soltanto un sobrio richiamo.

Sulla scaletta per cui si esce dal quarto girone, l'angelo proclama la terza delle Beatitudini (Matteo V, 5):

> Mosse le penne poi e ventilonne,
> *Qui lugent* affermando esser *beati,*
> Ch' avran di consolar l' anime donne....
>
> (XIX, 49-51)

cioè, *quoniam ipsi consolabuntur*. Non è della solita evidenza il perchè codesto motto debba parer calzante contro l'Accidia. Forse perchè l'Amore del sommo bene, la sollecitudine pel vero bene, la Carità, infonde una scontentezza continua, un vivo cordoglio, delle imperfezioni proprie e delle altrui, di tutte le umane miserie, delle vanità del mondo; dal qual cordoglio rifuggono gli animi assetati dei beni mondani, sicchè danno del piagnone a chiunque da più alti pensieri è fatto incontentabile e mesto.

All' uscita dal quinto giro, l' angelo che li aveva avviati al sesto, canta un frammento della quarta Beatitudine, che intera è: *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Matteo V, 6). Ne lascia fuori l' *esuriunt* e si contenta del solo *si-*

tiunt, venendo così a contrapporre alla *sete dell' oro,* propria degli Avari, la *sete di giustizia:*

Già era l'Angel dietro a noi rimaso....
E *quei ch' hanno a giustizia lor disiro*
Detto n' avea *beati,* e le sue voci
Con *sitiunt,* senz' altro, ciò forniro.

(XXII, 1-5) [1].

Nel passaggio dal sesto all' ultimo cerchio il poeta si sente, evidentemente dall' angelo, e ventilar la fronte e dire:

Beati cui alluma
Tanto di grazia che l' amor del gusto
Nel petto lor troppo disir non fuma,
Esurïendo sempre quanto è giusto....

(XXIV, 151-4)

cioè, avendo invece una perpetua fame di tutto quanto è giusto, di giustizia [2]. È una sfaldatura

---

[1]) Un' assurda benchè autorevole variante (*avean*), nata e divulgatasi presto e molto per la semplice goffaggine di non aver saputo intendere che *quei* è un accusativo, e l' *E* che immediatamente lo precede non si salda con esso (*e quei*) ma col verso dopo (*e detto n' avea*), fece sorgere il comune errore che il motto sia cantato dalle anime che purgan l'Avarizia, o il peggiore sproposito che lo canti uno stuolo di angeli, che sarebbero indicati come esseri assetati di giustizia.

[2]) Credo fermamente (cfr. Perez, 238) che questo sia il senso, non già quello che comunemente si dice: « appetendo solo tanto cibo quanto è giusto appetirne »; che sarebbe una vana ripetizione di quel ch' è già detto prima, e un non contrapporre alla fame fisica alcuna fame morale.

del versetto già adoprato nel cerchio innanzi, la medesima Beatitudine senza il *sitiunt,* e con l'*esuriunt* tenutosi dianzi in serbo. Non del tutto felice è questo sdoppiamento che stacca la fame dalla sete, come se nella Gola non si comprendessero tutte e due queste disposizioni e fomiti d'intemperanza, e che finisce col contrapporre da un lato alla fame in senso proprio una fame metaforica, dall'altro una sete morale, quella della giustizia, ad una sete pur metaforica, benchè concernente una cosa materiale, l'oro. Il motto evangelico è così bellamente unico, da non poterci parere se non artificioso e stentato lo sforzo di bipartirlo. Ma questo scoglio non potè il poeta evitarlo, come a momenti vedremo.

La sesta Beatitudine, *Beati mundo corde* (Matteo V, 8), canta finalmente nel girone della Lussuria l'angelo che, al di qua della fiamma, avverte i tre poeti che non si può uscir dal girone senza traversarla; ed è ovvia la convenienza del contrapporre la purità di cuore alla colpa che quivi si purga, e forse anche ad ogni rimasuglio d'umana fragilità.

Così, tirando la somma, il poeta non ha fatto alcun uso della seconda Beatitudine (*Beati mites*), nè dell'ottava ed ultima (*Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*), a tacer di quella che si potrebbe dir l'ultimissima e che Gesù applica ai suoi stessi discepoli; non ha potuto rispettare il posto che le altre sei tengono nel mirabile sermone, eccetto che per la prima; e dalle sei ne ha cavato sette, nel modo or ora accennato. Ma non fu

capriccio, chè la seconda Beatitudine (*mites*) troppo somigliava alla settima (*pacifici*), e la distinzione sottile, che la mitezza riguardi più il prossimo e l' umor pacifico più sè stesso, si prestava poco ai fini del poeta; nè dell' ottava, riguardante i perseguitati per la loro giustizia, si può dir quadrasse appuntino contro l'Avarizia. Nè poi fu egli il primo a rimpastare a suo modo le otto apostrofi. Ugo da San Vittore, poniamo, aveva da quelle cavato un numero settenario di virtù e di relative benedizioni, da accompagnare al numero settenario dei peccati capitali, dei doni dello Spirito, delle petizioni comprese nel Paternostro [1]: dove pure non s' arrivava al sette se non sdoppiando, malamente, la sesta (*et ne nos inducas in tentationem sed libera nos a malo*) col frantenderne l' ultima parola spiegandola con *male* o *mali* anzichè con « Maligno, Demonio », il qual duplice errore Dante non commise nella sua parafrasi dell' orazione domenicale.

Al di là della fiamma, là ove si montava dal settimo cerchio al Paradiso Terrestre, un altr' angelo invita a salirvi, cantando *Venite, benedicti patris mei,* e forse il poeta vuol si sottintenda che continuava compiendo: *possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi* (Matteo XXV, 34). Son le parole che Cristo dirà nel dì del Giudizio agli eletti dopo averli sceverati dai tristi, ed opportunamente l' angelo che sta all' ingresso della divina foresta le anticipa alle anime purgate; neppur egli, come l' angelo che sta

---

[1]) Cfr. Perez, 96 n.; Zingarelli, 583; Moore, ib., 263.

al di qua della fiamma, tenendo conto che l'un dei tre è un relegato del Limbo.

Da ultimo, Matelda canta un salmo che essa medesima dice essere « il salmo *Delectasti* », e dice come le parole di questo debbano bastar a spiegare perchè ella rida e si allieti in ogni suo atto. In verità un salmo che con quel vocabolo incominci non v'è, ma ve n'è uno che quasi a principio dice: « Perchè tu mi hai letificato, o Signore, colle cose fatte da te, e nelle opere delle tue mani io esulto; quanto sono magnifiche, o Signore, le opere tue, e grandemente profondi sono i tuoi consigli! » (XCII, 4-5: Quia *delectasti* me, Domine, *in factura tua,* et in operibus manuum tuarum *exultabo;* quam magnificata sunt opera tua, Domine! nimis profundae factae sunt cogitationes tuae). Si vede che ella lo cita non nella maniera consueta, ma col vocabolo e col passo che più s'attaglia alla situazione; come, poniamo, potrebbe fare chi a proposito di celerità fulminea in guerra rimandasse « all'ode *Dall'Alpi alle Piramidi* » anzichè « all'ode *Ei fu* » [1]). Non è detto che la donna canti l'intero salmo, sebbene del canto di lei si tocchi come di cosa non brevissima nè fugace (XXVIII,

---

[1]) Il salmo XXX, che altri sostituì in servigio d'una sua tesi circa Matelda, nemmanco esso incomincia con *Delectasti* (benchè la parola stia nel primo versetto), eppoi la dà preceduta dalla negazione, il che nuoce alla sostanza stessa della citazione che Matelda fa (Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me, *nec delectasti* inimicos meos super me). Del resto il contenuto di tutto il salmo sarebbe più a suo posto alle radici che non sulla cima del sacro monte.

41, 59-60, 80). Dipoi, spiegata a Dante la condizione fisica della foresta, riattacca ella subito il canto (XXIX, 1-3), intonando un *Beati quorum tecta sunt peccata;* che è, in compendio, il primo versetto d'un altro salmo (XXXII): *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Non è dichiarato se lo canti per intero, ma il piccolo esordio, e, occorrendo, tutto il componimento, è molto opportuno qui dove s'inaugura la confessione e l'assoluzione di Dante, e le sue colpe stanno per essere coperte, sepolte nell'oblio, col bagno nel Letè. È insomma un saluto a Dante, mentre quell'altro canto in cui egli l'aveva sorpresa lo proferiva essa per conto proprio, per effusion di letizia alle bellezze della circostante natura paradisiaca. Un saluto a Dante, abbiam detto, e di certo a lui viene ad applicarsi in un modo più drammatico, per la sua grande confessione imminente; ma non sarà egli rivolto anche a Stazio? Non sarà questa la formula di ricevimento che Matelda reciterà a tutte le anime purgate che le si presentano per tuffarsi nel Letè e seppellirvi il ricordo dei lor peccati? Il *Beati* di Matelda è pur esso una Beatitudine, quantunque non derivi dal Sermone della montagna. È una Beatitudine sui generis, soprannumeraria, che fa riscontro a quelle dei gironi, benchè essa inauguri il finale lavacro, mentre quelle concludono ciascuna delle purghe. Una certa simmetria coi sette gironi v'è anche in questo, che pur nella foresta si hanno e una Beatitudine e una salmodia, quantunque la rispondenza sia resa im-

perfetta dal non esser il salmo cantato dalle anime stesse durante il lavacro (hanno da bere e non da cantare!) o nel disporsi al lavacro, bensì Matelda, che è come l'angelo dei fiumi, canti lei ogni cosa.

Ma ecco che subito si ode una nuova melodia *dolce* (XXIX, 22), che poco appresso si chiarisce *per canto* (ib. 36); e un altro poco ancora, nelle voci del cantare, dei ventiquattro Seniori, si distingue *Osanna;* e poi ancora un « Benedetta tue Nelle figlie d'Adamo, e benedette Sieno in eterno le bellezze tue » (85-7): lieve amplificazione del saluto di Gabriele e di Elisabetta a Maria (Luca I, 28 e 42). E a Maria lo credono pur qui rivolto quegl'interpreti cui sembra che troppo ardito sarebbe stato Dante a fingere che i Seniori lo rivolgano a Beatrice. Vero è che Beatrice è la santa o la Madonna di questa processione, a lei altri saluti mistici di prim' ordine saran tra poco rivolti, quindi un' occasionale applicazione iperbolica della formula solitamente riservata alla Vergine potrebbe non parere una profanazione; a quel modo che, ci si consenta un paragone alla buona, non si reputa sconvenienza il sonar l'inno reale per accoglier personaggi che non sono il re ma sol più o meno attinenti a lui. Tuttavia, che l'iperbole torni ardita non si può negare, eppoi giusto l'aversi tra poco altri saluti per Beatrice finisce piuttosto col dissuadere che non col confortare ad attribuirle anche il primo; il quale invece può credersi volto a mettere tutta questa processione, e la imminente glorificazion di Beatrice, sotto l'auspicio della massima fra le donne,

della quale Beatrice era stata devota in terra e sotto le cui insegne ora gloriava in Cielo. Quando la donna sta per apparire, un dei Seniori, seguito poi dagli altri, grida cantando tre volte *Veni, sponsa, de Libano* (XXX, 11), che è, in compendio, il noto versetto del Cantico dei Cantici (IV, 8). La comune esegesi confessionale della Scrittura considera tale Sposa come figura della Chiesa, ma nel Convivio (II, 15) è detta essa figurare la *divina scienza,* la quale non soffre lite d'opinioni o di sofismi; e qui la Sposa è identificata con Beatrice, che nel poema personifica la divina scienza. Felicemente così egli volgeva le parole d'un libro erotico, creduto cantare un amore spirituale, a salutar quella sua donna cui egli aveva consacrato un amore divenuto sempre più spirituale e mistico. Poscia gli angeli, cento angeli, si levarono alla voce del gran vecchio che aveva intonato il versetto del Cantico, cioè di quello tra i Seniori che personificava esso libro, e dissero *Benedictus qui venis:* la principale delle formule con che gli Ebrei salutaron l'arrivo di Gesù in Gerusalemme (Matteo XXI, 9 ecc.). Qua il saluto non è a Dante, chè sarebbe cosa troppo superlativa, e non acconcio preludio ai rimproveri che gli si preparano; non è al Grifone, che è lì da un pezzo, e che è simbolo di Cristo, non Cristo. Il saluto è a Beatrice, la quale appare all'invito fattole, e sulla quale quegli angeli gittano una nuvola di fiori, dicendo *Manibus o date lilia plenis.* Nè questa volta è ardito che a lei s'applichi una formula spettante a Cristo in persona, chè la sconcordanza stessa di

quel maschile *benedictus qui* indica che l'applicazione è occasionale, è una mera reminiscenza.

Le parole onde gli angeli accompagnan lo sparger dei fiori disopra e dintorno a Beatrice, sono l'esordio di quelle che dice Anchise ad Enea nel chiudere il compianto per l'ombra del futuro Marcello giovinetto: « lasciate che io a piene mani sparga gigli e purpurei fiori, e almeno con questi doni onori l'anima del mio nipote, per quanto indarno » [1]). L'intreccio della reminiscenza virgiliana con l'evangelica è più del solito caratteristica e notabile, poichè son fatti parlare virgilianamente gli angeli stessi, e poichè a questo punto ciò riesce come un indiretto saluto a Virgilio in persona. Questi era poco fa tuttora presente, pieno anche lui di stupore per la processione che arrivava osannando (XXIX, 55-7), e tra poco sarà già scomparso allorchè Dante, confuso e tremulo al primo apparir di Beatrice, lo cercherà per suo soccorso credendoselo ancora vicino (XXX, 43 sgg.), e penserà di dirgli virgilianamente *Conosco i segni dell' antica fiamma* [2]). In qual preciso momento tra lo spuntar della processione e quel di Beatrice

---

[1])
Manibus, date, lilia plenis
Purpureos spargam flores, animamque nepotis
His saltem adcumulem donis et fungar inani
Munere.
(En. VI, 883-6).

[2]) *Agnosco veteris vestigia flammae* dice Didone, quando per Enea s' accorge di provar di nuovo che cosa sia amore, ella che dopo la morte di Sicheo si teneva certa di non sentirne mai più (En. IV, 23).

siasi Virgilio dileguato, non è espresso, nè se abbia avuta la consolazione di udir ripetere da bocche angeliche il suo emistichio; ma questo, abbiane o no avuta l'autore un'intenzione chiara e consapevole, quest'emistichio, dico, torna come un congedo amorevole dal Paradiso Terrestre a Virgilio sparente o sparito, come a lui sparito è una postuma blandizia dell'alunno il volergli domandar conforto con una frase dell'Eneide.

E un'altra cosa va notata. Come per accordar nella rima il testo scritturale col virgiliano, non meno che per far più diretto il saluto a Beatrice, si muta in *venis* il *venit* di tutti e quattro gli Evangeli, così per aprir la via alla duplice rima latina il poeta dà forma latina a un emistichio del suo racconto: *ad vocem tanti senis*. Per tal modo, mentre più d'un testo di latino sacro o è recato in italiano, o comincia latino e finisce italiano, o altrimenti ondeggia alcuna volta tra le due lingue, e ciò per necessità di sintassi o di rima o d'altra struttura metrica, o per discrezione e parsimonia di stile, qua invece per convenienza metrica piglia insolitamente forma latina un ovvio accenno narrativo. A poeta e a tempi cui era familiare il *Discordo* o altra specie di componimento bilingue, a poeta e a tempi cui veniva naturale scrivere e parlar latino in ogni uso letterario, e lo scriver volgare era non molto più che a noi oggi lo scrivere in vernacolo, un simile miscuglio pareva men curioso, quasi nulla sapeva di grottesco, ed era poco più che non sarebbe per noi un emistichio italiano in versi romaneschi o napoletani.

Dopo il rimbrotto acerbo di Beatrice, ella si tacque, e gli angeli cantarono il salmo *In te, Domine, speravi,* fino alle parole *pedes meos* (c. XXX, 82-4). Il salmo (XXXI, 1-9), che afferma l'efficacia della speranza in Dio, è opportuna replica che gli angeli fanno per conto di Dante al rinfaccio di Beatrice, la quale gli ha chiesto come mai abbia osato di accedere al monte paradisiaco. Virgilio se n'è ito, Dante non ha più chi parli per lui, sottentrano pietosamente gli angeli, e col salmo della speranza giustificano l'ardimento di lui. Ma perchè non recitano tutto il salmo? Si suol dire, perchè il rimanente di esso non si confà al caso del personaggio; e certo gli si confà meno, e vi son tratti, accennanti a persecuzioni e spregi ricevuti per opra di nemici, che sarebbero quadrati meglio a Dante già esule, che quassù non dovevano anticiparsi. Ma vi sono altri tratti che gli converrebbero nè più nè meno dei versetti che gli angeli cantano; e, con la elasticità che suol darsi ai testi scritturali nell'applicarli al caso d'un penitente, poteva essere uno scrupolo soverchio lo star a scernere quel che gli si attagli più o meno. Il salmo è lunghetto, e può anche credersi che principalmente perciò non si dica intero. Come altri ora suppone, l'effetto grande che la parte recitata ha già conseguita, con lo sciogliere in pianti il chiuso turbamento del poeta, è la maggior causa che il canto s'arresti.

Quando sta per uscire dal Letè e per inghiottire tra le braccia di Matelda l'acqua purificatrice, si ode cantare, certamente non da Matelda ma dagli

angeli, se non dagli altri della processione, l'*Asperges me* (c. XXXI, 98), che il sacerdote suol pronunziare quando sul peccatore confesso gitta l'acqua benedetta. *Asperges me hissopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor,* è il noto versetto del *Miserere* (s. LI, 8); e come è manifesto che non si canta questo salmo intero, secondo che vedemmo pure per l'altro suo versetto *Labia mea* nel cerchio della gola, così è ovvio però sottintendere che il canto degli angeli compia il versetto.

Dopo altri canti che non son liturgici ma adatti a ciascun caso, o talora non son nemmeno riferiti (XXXI, 106 sgg., 132 sgg.; XXXII, 33, 61-3, 90), e provengon da queste o quelle Virtù o dall'altra gente della processione, le tre e le quattro Virtù cantano alternamente i versetti del salmo (LXXIX) *Deus, venerunt gentes,* a piangere le fornicazioni della Chiesa (c. XXXIII, 1 sgg.). Il salmo deplora lo scempio che le Genti, gl'Infedeli, avean fatto di Gerusalemme e del suo Tempio, e invoca la fine dell'ira di Dio contro il popolo suo, e la divina vendetta contro gli stranieri. Tradizionale era ed è la credenza che esso salmo adombrasse le future tribolazioni della Chiesa, sicchè il poeta non poteva scegliere più acconcia salmodia innanzi allo scempio del simbolico carro. Beatrice, dapprima accorata e smorta come Maria alla croce, finito che fu il canto delle Virtù, si riaccese in volto e si levò a dire:

Modicum et non videbitis me,
Et iterum, sorelle mie dilette,
Modicum et vos videbitis me.

Son le parole onde Cristo annunziò ai discepoli la sua morte e la pronta risurrezione (Giovanni XVI, 16 e 19); e in bocca a Beatrice suonano conforto ai virtuosi, affranti per quella che pare la rovina estrema della Chiesa, inculcando sicura speranza nella risurrezione di questa [1]).

È superfluo avvertire che solo i due primi cantici di Matelda, il *Delectasti* e il *Beati,* son da considerare come consuetudinarii, normali, essenziali all'andamento quotidiano del Purgatorio, correlativi a ciò che di solito si canta nelle sette cornici; laddove è semplicemente occasionale, determinato dal viaggio di Dante e dall'insolita discesa del carro e di Beatrice, tutto il cantar che si fa dipoi insino alle parole latine or ora trascritte di Beatrice stessa.

Con esse han termine i motti latini del Purgatorio, come col salmo cantato dalle Virtù terminano le dolci melodie del santo monte. Melodie sacre tutte, dalla mistica e lieta barcarola degli spiriti approdanti al lido, al salmo desolato delle sette Virtù. Tutte, salvo la canzone intonata da Casella, da Catone repressa. Ma tutte lasciano intravedere la passione di Dante per la musica, benchè nell'estasi per il canto di Casella c'entri pure il ricordo di tempi più sereni e la compiacenza d'autore delle parole da colui musicate, e nell'estasi per gli altri

---

[1]) Poco dopo infatti Gesù ripigliava: « Amen amen dico vobis, quia plorabitis et flebitis vos, mundus autem gaudebit; vos autem contristabimini, sed tristitia vestra vertetur in gaudium » (XVI, 20).

canti c'entri l'abitudine pia alle cerimonie del culto. È naturale che la musica, alle cui impressioni son così sensibili i cuori gentili, le tempre d'artista, gl'ingegni compiuti, dovesse esser sommamente cara a così eccelsa natura d'uomo; com'è ad ogni modo certo che un così fino osservatore e poeta avrebbe sempre, per considerazioni oggettive, fatta gran parte nel suo poema divino alla divina arte dei suoni.

XVIII.

Ma del continuo richiamo di preci e canti rituali, per poco non ho detto convenzionali, e dei frequenti accenni, sian pur sobrii, di latinità scritturale o liturgica, quali gli effetti veramente poetici, e quali anzi gli effetti seriamente religiosi? La sobrietà in ciascun accenno, la scelta di testi i più opportuni a ciascun caso, hanno senza dubbio un'efficacia poetica o artistica, e più l'avrebbero se ogni lettore possedesse una sufficiente familiarità coi testi sacri e coi riti ecclesiastici. Ma è un'efficacia secondaria; e potrebbe parere che ben altra sorgente di poesia si sarebbe egli procurata se avesse foggiato lui preghiere commoventi e in lingua volgare, e che la commozione propriamente religiosa se ne sarebbe pur essa accresciuta in chi legge. Tutto quel latino sembra dar un rigore chiesastico, sacerdotale, all'esaltazione mistica, ed anche un sapore troppo confessionale, troppo occidentale, ad un mondo largamente

cristiano. Quest'impressione è più viva assai oggi, dopo la Riforma, ma, anche ai tempi del Cristianesimo occidentale ancora indiviso, l'Oriente greco poteva meritare, si direbbe, maggior considerazione. Insomma, mentre in molti dei suoi tocchi la seconda cantica è così profondamente umana da potere stare anche senza la religione, e in altri così genericamente religiosa da potere stare anche senza il cristianesimo, e in altri ancora così largamente cristiana da potere stare anche senza il cattolicismo, nello sfoggio di latinità rituale odora troppo, potrebbe dirsi, di cattolicismo romano; e invece che lasciarti sotto l'ampia volta dei cieli ti caccia tra le pareti d'un tempio. Sennonchè Dante rimase, e non poteva non rimanere, nei limiti della sua coscienza religiosa, schiettamente cattolica, e nei cancelli della sua coltura, strettamente latina; e la grandiosa costruzione ha il suo necessario fondamento non solo nella dottrina della Chiesa cattolica, ma altresì nei suoi riti e nelle consuetudini, ai quali e alle quali il sentimento religioso anche il più intimo, il più fertile di pensieri e commozioni personali, resta collegato indissolubilmente. A quei tempi le pratiche devote, le funzioni e i canti ecclesiastici, entravano molto più addentro nella vita individuale e nella sociale, sicchè gli accenni del Purgatorio suscitavano nel poeta stesso e nei lettori una più viva commozione: una maggior folla di reminiscenze, di dolci ricordi, di poetiche associazioni d'idee, di pensieri teneri, d'impeti mistici.

Sentiamo il De Sanctis: — « La comune anima

ha la sua espressione nel canto. Nell'Inferno non ci son cori, perchè non vi è l'unità dell'amore. L'odio è solitario; l'amore è simpatia e armonia.... Qui le anime sono esseri musicali, che escono dalla loro coscienza individuale, assorte in uno stesso spirito di carità.... Sono i salmi e gl'inni della Chiesa, cantati secondo le varie occasioni, e di cui il poeta dice le prime parole. Ti par d'essere in Chiesa e udir cantare i Fedeli. Quei canti latini erano allora nella bocca di tutti, erano cantati da tutti in Chiesa; il primo verso bastava a ricordarli. Il poeta ha creduto bastar questo ad accendere nei petti l'entusiasmo religioso. E forse bastava allora, quando quei versi suscitavano tante rimembranze e immagini della vita religiosa. La poesia qui non è nella rappresentazione, ma in quei lettori e in quei tempi. Un nome, una parola basta in certi tempi a produrre tutto l'effetto; con quei tempi se ne va la loro poesia, e restano cosa morta. Molte parti del poema dantesco, aride liste di nomi e di fatti, soprattutto le allusioni politiche, allora così vive, oggi son morte. E tutta questa lirica del Purgatorio è cosa morta. Perchè Dante non trova nel suo seno quei sentimenti, ma li trova belli e scritti ne' canti latini, e si contenta di dirne le prime parole. Pure la situazione delle anime purganti è altamente lirica; la loro personalità non è individuale, ma collettiva, e l'espressione di quella comune anima svegliatasi in loro è l'onda canora de' sentimenti. Qui mancò la vena e la forza al gran poeta, e si rimise a Davide di quello ch'era suo

cómpito. Più che visioni e simboli e dipinti, la vita del Purgatorio era quest'effusione lirica di dolore, di speranza, di amore, di quell'incendio interiore che rende le anime affettuose, concordi in uno stesso spirito di carità.... E che poteva e sapeva con pari felicità esprimere i loro sentimenti, non solo il vago e l'indeterminato, ma anche il proprio e il successivo, ed essere il Davide del suo Purgatorio, lo mostra il suo paternostro, rimaso canto solitario » [1]).

Considerazioni, al solito, giuste e felicemente formulate, nelle quali il critico, pur prendendo le mosse dalle sue impressioni d'uomo moderno e divezzato dalla religione positiva, sa trasportarsi ad altri tempi e penetrar lo spirito loro e del poeta; ma passano qua e là il segno. Primamente, esagerano il divario tra quei tempi e i nostri, come se oggi non vi fossero tuttora milioni d'uomini ferventi e devoti, e quasi che il *Miserere* o la *Salve regina* o il *Te lucis ante* sian così estranei alla mente d'ogni moderno come Albero da Siena o Lano o colui a cui segò Fiorenza la gorgiera! Inoltre, che fosse cómpito del poeta il crear lui la lirica corale delle anime purganti anzichè rimettersene a Davide, si può dubitarne: la cosa sarebbe piaciuta meglio a noi, ma le solite preghiere della Chiesa avevano un'imponenza, una solennità, un'efficacia suggestiva tale, che il poeta allora non avrebbe potuto facilmente schivarle, nè mettendosi a far di suo anche in modo mirabile avrebbe conseguiti tutti quegli effetti sui

---

[1]) *Storia della letteratura italiana*, I, 226-7.

generis che solo il coro rituale gli riprometteva. Finalmente, quell'unica libertà che egli si prese col *Pater,* sia detto con tutta la riverenza al divino poeta e al sommo critico, mi sembra tutt'altro che un bel saggio da far rimpiangere che non si prendesse libertà maggiori.

Il sublime candore dell'orazione domenicale scàpita non poco per le interpolazioni della troppo sapiente musa dantesca. Non le basta dire « O padre nostro che nei cieli stai », chè le pare dover soggiungere una dichiarazione o riserva:

> Non circoscritto, ma per più amore
> Che ai primi effetti di lassù tu hai.

È il medesimo concetto col quale si apre la terza cantica, ma lì è degno preludio solenne alla grandiosa narrazione celeste, qui è superfluo importuno scrupolo filosofico. È una glossa. Il semplicissimo *Santificetur nomen tuum* diventa

> Laudato sia il tuo nome e il tuo valore
> Da ogni creatura, com'è degno
> Di render grazie al tuo dolce vapore.

Dove, lasciando stare il *vapore,* che, se oggi spiace, nella lingua d'allora e per reminiscenza biblica poteva passare [1]), la sovrabbondanza della traduzione non offende soverchiamente. Ma neppur è gradevole, e la seconda parte o sa di tautologia o so-

---

[1]) La sapienza è *vapor virtutis Dei et emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera* (Sap. VII, 25).

spinge a scovar sottigliezze, come quella di chi vede nel *valore* il Padre, nel *nome* il Figlio, nel *vapore* lo Spirito. Quindi, al « Venga ver noi la pace del tuo regno », ove è resa felicemente esplicita l'idea di *pace* sottintesa nel testo, succede una delle solite spiegazioni, che ha del superfluo e sa un po' di zeppa:

> Chè noi ad essa non potem da noi,
> S' ella non vien, con tutto nostro ingegno.

L'ultimo verso è una zeppa nella zeppa, in ispecie il *S' ella non vien;* e poi *noi, noi, noi!* Continua meno male:

> Come del suo voler gli angeli tuoi
> Fan sacrificio a te, cantando Osanna,
> Così facciano gli uomini de' suoi....

quantunque il « Sia fatta la volontà tua come in cielo così in terra » sia espressione più sintetica e piena, e più maestosa nella sua indeterminatezza, che non la specificazione di angeli e uomini che sacrifichino la loro volontà. Un disastro è la terzina appresso:

> Dà oggi a noi la cotidiana manna,
> Senza la qual per questo aspro diserto
> A retro va chi più di gir s' affanna.

L'orazione dice *panem,* ma, poichè gli spiriti non mangiano nè pane nè companatico, non restava ad essi se non di volgerlo a senso tutto spirituale: la grazia del Signore che è cibo quotidiano dell'anima.

Senso non nuovo, giacchè la Chiesa, pur tagliando fuori saviamente l'epiteto *supersubstanzialem* del testo di Matteo (VI, 11) e pigliando il *quotidianum* di Luca (XI, 3), intende in primo luogo il pane corporale, ma, poichè *non de solo pane vivit homo* (IV, 4), spiritualmente vi sottintende anche il pan dell'anima. Onde gli spiriti della prima cornice non sanno che attaccarsi a questo solo senso che fa per loro. La restrizione, se non ci fa un bell'effetto, è però necessaria; e sarebbe peggio se il poeta fosse ricorso ad altri espedienti per estendere a questa petizione la glossa che farà alla petizione ultima. Ma che cosa è poi l'*aspro diserto?* Parla di deserto per mantenere la correlazione con la manna, che volentieri ha surrogata al pane perchè la si presta meglio a sensi spirituali (cfr. la *verace manna* in Par. XII, 84); e sta bene. Ma come mai chiama deserto il Purgatorio, e, peggio, come mai chiama aspro il luogo ove si beve il dolce assenzio dei martìri? Ed è presumibile che nel Purgatorio si vada mai indietro nella purgazione, o che la grazia divina venga talvolta meno? Posto pure che tutto ciò sia possibile, e qui si abbia un accenno insolito di sfiducia e paura, il certo è che i due versi sarebbero molto più appropriati se si riferissero al mondo. Ora, nè si può creder che gli spiriti parlino della sola vita terrena, nè, se si tiene che intendano e la vita terrena e lo stato di purgazione, s'arriva a comprendere com'essi osino mettere a paro i pericoli del Purgatorio con quelli del mondo. Buona l'altra terzina:

E come noi lo mal che avem sofferto
Perdoniamo a ciascuno, e tu perdona
Benigno, e non guardare al nostro merto.

Un po' stiracchiata e frondosa quest'altra:

Nostra virtù, che di leggier s'adona,
Non spermentar con l'antico avversaro,
Ma libera da lui, che sì la sprona.

Ma non è finito, chè viene una chiusa che è una chiosa:

Quest'ultima preghiera, Signor caro,
Già non si fa per noi, chè non bisogna,
Ma per color che retro a noi restaro.

Non ci fermiamo sul *Signor caro,* che l'ingenuità del Buti (II, 254) fece ancor più goffo che non è, col crederlo rivolto a Dante; ma una dichiarazione così formale, così inutile per Dio che legge nei cuori, raffredda il calore della preghiera, e al lettore che immaginava esser questa terminata fa una curiosa impressione. Ben è vero che, senza il codicillo esplicativo, il lettore si sarebbe chiesto a che serva per dei puri spiriti l'implorar l'immunità dalle tentazioni; ma forse era meglio che il poeta fingesse, come in tanti altri casi, di muover lui il dubbio a qualcuna delle anime e di ottenerne quella spiegazione. È anche vero che l'esplicito accenno ai superstiti acquista un sapore delicato se, giusta a suo luogo notammo, una tale insistente preoccupazione pegli altri si mette in rapporto d'antitesi

con la sprezzante indifferenza che suol esser propria degli uomini superbi; ma se questa finezza non s'intuisce subito, ed anche dopo che si sia scoperta, si prova un tal quale disgusto, e ad ogni modo il *chè non bisogna* non abbisogna nè al senso fino nè al grosso: è una zeppa delle solite.

Questo squarcio lirico adunque, salvochè non ce lo vogliamo far piacere per forza, dobbiam confessare ch'è abbastanza brutto: nei limiti, s'intende, che non potevan mancare a così nobile artefice. Bello è il primo verso; e l'aprirsi il canto con tali parole sì solenni e sì note insieme, crea un'aspettazione benigna che si stenta a riconoscer come resti delusa. E mettiamo pure che Dante fosse stato più felice nelle sue fioriture e frange, sempre scontenti ci sentiremmo. Giammai un Paternostro col ripieno ci anderebbe veramente a sangue. Il Tommaseo, più avveduto del De Sanctis in questo caso, disse che la parafrasi non è indegna di Dante, ma è però sempre parafrasi. E non basta: fosse pur degnissima di Dante, sarebbe sempre parafrasi! Egli è che per una preghiera che sappiamo così bene a mente, così augusta e sacramentale, noi non tolleriamo davvero se non una pura e semplice traduzione. Ogni giunterella, ancorchè garbata, ci turba, ci sconcerta, ci pare una profanazione, ci procura una sospensione penosa che ci fa sospirare che l'aggiunta si sbrighi a finire e si ritorni alle parole testuali, si rimetta il piede a terra. È lo stesso effetto che ci facevano nella musica da pianoforte o da altro strumento le così dette variazioni su questo o quel divulgato

motivo di un melodramma celebre, e ringraziamo Iddio che quell'uggioso genere sia uscito di moda. Quei ricami che costeggiavano e corteggiavano capricciosamente or di qua or di là, or di su or di giù, la vera melodia, parevano il cammino tutto andirivieni d'un cagnolino appresso al padrone, o, meglio, la recitazione affannosa di un carme conosciutissimo fatta da un balbuziente.

Se Dante si fosse messo a parafrasar preghiere meno ovvie e salmi, l'inconveniente sarebbe stato di certo men grave, ma l'impresa era essenzialmente arrischiata. Piuttosto, se mai, avrebbe dovuto inventar di pianta appositi inni sacri, fare a suo modo quel che la poesia francescana faceva con popolare disinvoltura. La preghiera di Bernardo alla Vergine (Par. XXXIII), quella sì è quasi in tutto bella, e ben più opportunamente che non il Paternostro poteva essere allegata dal De Sanctis a dichiarazione della sua tesi. Ma troppe buone ragioni traevano Dante a far come fece; nè d'altra parte abbiam diritto di dolerci se consideriamo che, malgrado la ritrosìa alla creazione lirica, una vena larga e fresca di poesia fluisce per tutta la cantica: vena drammatica e narrativa, di rado intorbidata da sdottorate filosofiche o da eccessi allegorici.

XIX.

Come già ad altro proposito ci avvenne di toccare, nel Purgatorio si fa un gran piangere [1]). Manca bensì ogni cenno di lagrime per le anime aspettanti. Non piange Manfredi, che tuttavia in punto di morte s'era volto *piangendo* alla bontà divina; non s'incomoda a lagrimare Belacqua; non ne dan segno Buonconte, l'uom della *lagrimetta,* nè i suoi pari; non vi sembra disposto il fiero Sordello; nella valletta, i sospiri di Arrigo di Navarra, e finanche il picchiarsi il petto di Filippo III di Francia, nascon dal duolo per la lorda vita del loro genero e figlio, Filippo il Bello. Ma diverso è il caso delle anime già purganti. In tutti i cerchi, eccetto uno, si tocca di lagrime, quantunque in modi svariati: dove subito, dove dipoi quasi retrospettivamente; dove di fuga od anche di sbieco, dove con più o meno insistenza; dove soltanto in rapporto con la pena o con la preghiera o con la meditazione, dove altresì in rapporto con un accoramento nobile quanto mai ma mondano, del genere di quello di Arrigo di Navarra o di Filippo III o di Sordello. Vediamo.

Tra i Superbi, disugualmente schiacciati, la sofferenza era pur tanta in tutti, che il più paziente,

---

[1]) Non però tanto, nè sempre per la medesima ragione, quanto disse un po' storditamente il Perez (p. 74-5).

il men sofferente o stanco, *piangendo parea dicer più non posso* (X, 139). Ove non è mica da intender « piangendo come faceva », ma: « aveva l'aria di chi con voce di pianto dica non ne posso più ». Siccome quest'esclamazione non la dicono in effetto, ma solo la portano scritta in faccia e negli atteggiamenti (*negli atti*), il pianto può, a rigore, non essere effettivo, nè, tanto meno, udibile. Basta che sul volto fosse un'espressione angosciosa, uno spasimo, quale si suol vedere in chi si senta sopraffatto dal dolore: se avesser parlato, sarebbe stato con voce di pianto. A rigore, ho detto, perchè tutto ciò non esclude che tra quegli *atti* non vi fosse l'esser rigato il volto di lagrime. Anzi non escluderebbe nemmeno che dalle lor labbra sfuggissero dei gemiti, i quali, a tradurli in parole, avrebbero detto più non posso; sennonchè il poeta narra che sulle prime non s'accorse che quei macigni ambulanti eran persone, e dovè Virgilio farglielo intendere. Se avessero mandato gemiti, avrebbero percosso il suo orecchio, ed egli ne avrebbe provata un'impressione non dissimile da quella della selva dei suicidi. Invece no: pel momento l'occhio solo è colpito dallo strano fenomeno, e solo dipoi, quando l'occhio ha disviticchiato la persona umana di sotto al sasso, coloro recitano il Paternostro. E non dice *piangendo,* ma semplicemente *orando.* Insomma non abbiamo qua esplicito quel piangere in perfetta regola che altrove avremo; e per giunta si badi che il *piangendo* serve pure a metter bene in sodo che il *più non posso,* che può essere all'occor-

renza proferito con impazienza rabbiosa, restava quivi nei confini di una rassegnata prostrazione. Inoltre, questo qualunque pianto c'è dato qua come effetto della gran sofferenza fisica, non già della compunzione morale, sebbene non escluda questa e vi si colleghi.

Le ombre degl'Invidiosi « per l'orribile costura *premevan* sì che bagnavan le gote » (XIII, 83-4), ossia che a traverso la cucitura che il fil di ferro faceva alle loro palpebre spingevano, *spremevano,* così forte le lagrime da farle scendere sulle gote. Il pianto è dato anche qui com'effetto del dolore fisico? Ciò sarebbe più manifesto ove il *per* s'avesse a intendere come « a cagione della cucitura »; ma tal senso causale si potrebbe più facilmente sospettare se dopo dicesse *piangevan.* Invece è chiaro che il concetto coi suoi accessorii e sottintesi è: « cogli occhi cuciti pare ben difficile versar lagrime, eppure queste ombre le spremevano con tanta forza a traverso l'orribil cucitura, che, malgrado questa, ne avean bagnate le gote ». Il loro strazio ha una tal quale somiglianza con quel di frate Alberigo nel Cocito, ma queste ombre riescono a sfogarsi, benchè con isforzo. La questione se del bisogno di piangere sia causa la stessa cucitura che è poi l'ostacolo a sfogarlo, o se il bisogno sia principalmente morale, resterebbe intatta, se non fosse verosimile che la cucitura dolga tanto da promuovere essa pure, o essa prima di tutto, il pianto. Più netto il senso morale par che traluca, pur senza escludere perciò la cagione fisica, quando Sapia

I' fui senese, rispose, e con questi
Altri rimondo qui la vita ria,
Lagrimando a Colui, che sè ne presti.

(XIII, 106 sgg.).

Ed esclusivamente morale, ma estranea poi alla penitenza, è l'angoscia d'un altro invidioso, Guido del Duca, che a rimembrare i bei tempi della cortesia romagnola e i cortesi della passata generazione, dice:

Non ti maravigliar s'io *piango*, Tosco....

(XIV, 103)

e conclude (124-6):

Ma va via, Tosco, omai, ch'or mi diletta
Troppo di *pianger* più che di parlare,
Sì m'ha nostra ragion la mente stretta....

cioè: tanto m'ha afflitto questo nostro colloquio. Del pari s'era turbata e fatta trista (70-72) l'anima del suo vicino Rinieri dei Calboli, alle predizioni di Guido circa le scelleraggini che il nipote di lui, Fulcieri, avrebbe commesse da podestà di Firenze.

Nel terzo girone, *alto sospiro* e un'esclamazione dolorosa ebbe Marco Lombardo nel pensare al mondo traviato (XVI, 64); ma per la pena o per la penitenza nè lui nè altro degl'Iracondi dà segno di sospiri, non che di lagrime. Che queste non le potesse Dante vedere, per via del denso fumo che gl'impediva sin di camminare senza l'appoggio di Virgilio, si comprende; ma udire ben avrebbe po-

tuto voci piagnolose. E non dice che tali fossero quelle di coloro di cui udì le preci, sì soltanto com' esprimessero perfetta concordia e amore di pace e di misericordia. Or ebbe il poeta una precisa intenzione d'eccettuar questo cerchio dalla norma comune? Volle forse che una specie di contrappasso fosse pegl'Iracondi la mancanza d'un estremo intenerimento, come lo è pegli Accidiosi la privazione della preghiera?

Nel giro dell'Accidia i due peccatori che in cima alla schiera rammemoravano gli esempii virtuosi li *gridavan piangendo* (XVIII, 99). È un tocco fugace, come tutto è fugace in quel rione.

All'opposto, nel quinto, un continuo piagnisteo. Ecco:

Com'io nel quinto giro fui dischiuso,
Vidi gente per esso che *piangea*....
Adhaesit pavimento anima mea,
Sentii dir lor *con sì alti sospiri,*
Che la parola appena s'intendea.
(XIX, 70 sgg.).

Dicendo: spirto, in cui *pianger* matura
Quel senza il quale a Dio tornar non puossi
(Ib. 91-2).

Vattene omai, non vo' che più t'arresti;
Chè la tua stanza mio *pianger* disagia,
Col qual maturo ciò che tu dicesti
(Ib. 139-41).

Chè la gente che *fonde a goccia a goccia*
Per gli occhi il mal che tutto il mondo occúpa....
(XX, 7-8).

Noi andavam coi passi lenti e scarsi,
Ed io attento all'ombre, ch'io sentia
Pietosamente *piangere* e *lagnarsi*.
E per ventura udii: « dolce Maria »,
Dinanzi a noi chiamar così *nel pianto*,
Come fa donna che in partorir sia

(XX, 16-21).

Poi ripigliammo nostro cammin santo,
Guardando l'ombre che giacean per terra,
Tornate già in su *l'usato pianto*

(Ib. 142-4).

Nè ci manca la freccia del Parto, chè nel ripiano superiore Stazio dirà:

Però, s'io son tra quella gente stato
Che *piange* l'avarizia, per purgarmi....

(XXII, 52-3).

E Dante, prima di lasciar quella gente, n'avea provata una compassione (« E *condoleami* alla giusta vendetta ») di cui non suol fare nel secondo regno menzione espressa. Orbene, tanta insistenza non può esser casuale; e vogliasi pure tener conto che *piangere* e *pianto* è parola suscettibile di senso più generico o traslato od incerto fra il traslato e il proprio, come nell'ultimo passo testè citato (cfr. XVII, 137), l'ostentazione insolita però che qui se ne fa ha da avere un motivo e una convenienza particolare. Potrebbe questa consister nel solo fatto che l'Avarizia o Cupidigia rivaleggia con la Superbia nel primato tra i sette Vizii, tanto che nel montar la scaletta dal quinto al sesto girone Dante avverte

una cresciuta agevolezza, simile a quella notata nella sola salita dal primo girone al secondo:

> Ed io, più lieve che per l'altre foci,
> M'andava sì, che senz'alcun labore
> Seguiva in su gli spiriti veloci....
>
> (XXII, 7-9)

cioè Virgilio e Stazio ombre. Ma il carattere di Vizio fondamentale che la Cupidigia ha non basta di per sè, altrimenti la medesima insistenza sulle lagrime dovrebbe aversi nel girone della Superbia, dove invece sì e no ve le abbiamo trovate. Ci vuol proprio il carattere specifico della Cupidigia, del mal che tutto il mondo occùpa, del male simboleggiato dall'*antiqua lupa,* dalla più tremenda delle tre fiere, per aver la ragione intera del da fare che s'è dato il poeta a rappresentarla come la più produttrice di pianto; a quel modo che la si espia con la pena che fra le sette è la più amara.

Nel sesto cerchio, mentre Dante bada all'albero,

> Ed ecco *piangere* e cantar s'udìe
> « Labia mea Domine » per modo
> Tal che *diletto* e *doglia* parturìe.
>
> (XXIII, 10-12).

E Forese dice dei suoi compagni:

> Tutta esta gente che *piangendo* canta....
>
> (Ib. 64).

La qual gente versa *lagrime* anche sotto l'albero per non poter arrivar a coglierne *le poma* (XXIV, 114).

Dei canti de' Lussuriosi non è detto subito che siano accompagnati da lagrime, ma è detto poi:

> L' una gente sen va, l' altra sen viene;
> E tornan *lagrimando* ai primi canti.
>
> (XXVI, 46-7).

E Arnaldo ribadisce:

> Ieu sui Arnaut, que *plor* e vau cantan.
>
> (Ib. 142).

Nella divina foresta è lui Dante che si stempera in lagrime, dapprima per amor di Virgilio sparito (XXX, 54-7), poscia pei rimproveri di Beatrice (ib. 97-9, XXXI, 20, 34). Quivi, come al passaggio delle fiamme (XXVII), al poeta è piaciuto atteggiar sè stesso da fanciullone, timoroso o vergognoso, come del resto in tanti altri luoghi del poema; e lo ha fatto, al solito, con una grazia infinita. L'irresistibile sentimento d'artista e una sincera compunzione mistica poteron su lui più della preoccupazione di non sfigurare, di non parer debole nemmeno dove la debolezza è complemento o riprova della forza; che è la preoccupazione dei presuntuosi, degli ambiziosi e dei mediocri. Comunque, il viaggio per il monte dell' espiazione, iniziato col detergersi dalle guance lagrimose le tracce dell' accoramento per le pene infernali, si termina con lagrime profuse per il poeta prediletto e per la donna amata.

XX.

Come dell'espiazione fisica e morale è indizio e complemento il pianto, così n'è contrassegno l'incisione e la cancellazione dei sette *P* sulla fronte. Curioso tatuaggio, un po' grottesco, che odora alquanto d'ingenuità e grossezza medievale. Oltre il resto, può parere che sulla fronte umana, sia pur quella di Dante e non di certi suoi interpreti, non vi sia spazio per tanti *P;* salvochè anche dell'angelo non si debba credere che « la lettera sua era magra e lunga ». D'un'altra ingenua grossolanità, il Libro mastro dei peccati di tutti gli uomini, c'era almeno la tradizione antica e tenace [1]), ed egli non vi mise di suo se non la parsimonia di farne uso una volta sola (Par. XIX, 112 sgg.); ma di questi *P*, su cui picchiò tanto, donde gli venne l'idea? Non a torto si pensò [2]) all'Apocalisse, ove dice che la seconda bestia farà che tutti abbiano un carattere nella mano destra e in fronte, e che niuno possa comprare e vendere eccetto chi ha tal carattere o il nome della bestia o il numero del di lei nome (XIII, 16-7), e che vi sarà un Giudizio millenario a cui compariranno i martiri di Cristo e quei che non adorarono la bestia nè la sua immagine nè ricevettero il carattere di lei sulla fronte

---

[1]) Apocalisse, XX, 12; e cfr. *Studii,* 350, 446.

[2]) Moore, 263 n.

(*nec acceperunt characterem eius in frontibus:* XX, 4), o dove si pronostica il tempo che i servi di Dio vedran la faccia di lui e il nome suo sulle lor fronti (XXII, 4). Forse si potrebbe anche ricordare il segno che Dio mise sopra Caino affinchè nessuno l'uccidesse (Genesi, IV, 15), e per un altro verso le celebri stimate di san Francesco. Ma son tutte cose più o men remote, mentre la più prossima e suggestiva sarebbe una reminiscenza classica: il *K* che secondo la Legge Remmia era comminato alla fronte dei calunniatori. I cenni che ne abbiamo negli antichi [1]) son di Cicerone (*Pro Roscio,* XX, 57), di Plinio (*Paneg.,* 35), di Papiniano (*Dig.,* XXII, V, XIII), di Seneca (*De ira,* 3, 3, 6). Nè infrequenti eran nei classici le espressioni come *inurere notam turpitudinis* o *maculam,* lasciando stare se e fin dove potessero riconnettersi con la minaccia remmiana. Ma conobbe Dante qualcuno di quei cenni o vide glosse che glieli spiegassero?

Sia come si sia, il poeta non tocca d'aver visti incidere quei segnali sulla fronte delle ombre, poichè di nessun'ombra ei vede l'ingresso nel Purgatorio; non dice nemmeno d'averne mai vista la traccia sulla fronte d'alcuna; e di quell'unica ombra che egli vede passare da cerchio a cerchio non narra che l'angelo gli sventolasse il *P* dell'Avarizia e della Gola. Si esprime anzi in ma-

---

[1]) Ne debbo il richiamo al mio illustre collega Fadda, che mi rimanda alla *Realencyclopädie* di PAULY-WISSOWA (III³, 1416, s. *calumnia*) e al *Römisches Strafrecht* di MOMMSEN (495 n.).

niera da parer che dica come a sè soltanto li cancellasse:

> Già era l'angel retro a noi rimaso,
> L'angel che *n'* avea volti al sesto giro
> *Avendomi* dal viso un colpo raso.
>
> (XXII, 1-3.

Vero è che, se avesse scritto *avendoci* sarebbe parso includere anche Virgilio, laddove con *avendomi*, pur limitandosi a parlare esplicitamente solo di sè, non veniva ad escludere che anche Stazio si giovasse dell'ala angelica. E il medesimo è all'uscita dal penultimo girone:

> Tal *mi sentii* un vento dar per mezza
> La fronte, e ben sentii muover la piuma,
> Che fe' sentir d'ambrosïa l'orezza....
>
> (XXIV, 148-50)

dove però il silenzio su Stazio è ancor meno compromettente, non essendovi alcun reciso contrapposto com'è l'altro fra il *n'avea* e l'*avendomi*, e parlandosi della sensazione propria piuttosto che dell'azione altrui. Ma insomma da simili passi non si caverebbe un sicuro costrutto, se altrove (XXI, 22-4) Virgilio non dicesse a Stazio:

> Se tu riguardi i segni
> Che questi porta *e che l'angel profila*,
> Ben vedrai che co' buon convien ch'e' regni.

Con ciò è manifestamente indicata una cosa notoria, abituale, non già un'eccezione, quale sarebbe se il

settemplice marchio non fosse stato altro che un provvedimento apposta per Dante vivo. È questo dunque un dei casi in cui Dante è trattato nè più nè meno che se fosse un'ombra; e qui solo dal trattamento fatto a lui s'induce quel che è destinato a ciascun'anima. Al più si potrebbe sospettare che a lui solo, perchè vivo, occorra l'ala angelica per cancellare il marchio; ma nemmen tanto è verosimile.

Per due sole note si tace dell'aiuto dell'angelo a scancellarle: per quella dell'Invidia, e per quella della Lussuria, ove pare che sottintendasi esser bastate all'uopo le fiamme [1]). Negli altri cinque casi

---

[1]) Per l'Invidia sospettò finamente il PARODI (*Bullettino*, XI, 184) che la omissione possa stare in rapporto con la poca tendenza a invidiare che Dante attribuiva a sè stesso. Vuolsi però avvertire che l'omissione non è perfetta, giacchè, proprio mentre arrivano al terzo girone, Virgilio dice a Dante: « Procaccia pur che tosto sieno spente, Come *son già le due*, le cinque piaghe, Che si richiudon per esser dolente (XV, 79-81) ». È vero soltanto che a suo luogo non è espressamente avvertito l'aiuto dell'angelo. Stando così le cose è difficile che il mezzo silenzio del poeta implichi un'intenzione profonda e non abbia per unico motivo l'amor della varietà. – In quanto poi alla Lussuria, affermò senz'altro il Panzacchi, in un saggio che avremo a rammentare più in là, che il relativo *P* sia cancellato dal Letè. Non so se il mio rimpianto amico avesse precursori in codesta supposizione o se troverà molti seguaci. Certo egli moveva dalla considerazione che in riva al Letè son rimproverati a Dante traviamenti sensuali. Sennonchè la purgazione propriamente detta è terminata con la settima cornice, e i *P* si dileguano per effetto della purgazione; quindi l'analogia vuole che le fiamme abbian già operato l'effetto, non

il lieve aiuto aereo è diligentemente segnalato. Per la quinta e sesta colpa l'abbiam veduto or ora; e così è per la Superbia (XII, 98), dove anzi lo sbattimento dell'ala, tornando ancor nuovo al pellegrino, è semplicemente sentito dapprima come un mero fatto, e dà poi luogo all'arguta scenetta del toccarsi la fronte come fa chi ha in capo qualcosa senza saperlo e s'insospettisce ai cenni altrui. Così è per l'Ira (XVI, 67); e per l'Accidia (XIX, 49), ov'è notevole il *ventilonne,* che includerebbe anche Virgilio nella cancellazione della nota, se non fosse lieve sottintendere che a lui tocchi solo l'impressione del vento, senz'altro effetto.

Non possiamo dissimularci che la compartecipazione di Dante a cosa tanto materiale qual è questa dei *P,* non men che alle fiamme ed al duplice bagno nella foresta, ha un non so che di repugnante al concetto stesso di quella purgazione sui generis che è accordata a lui uomo vivo. Gli è accordata perchè si emendi lui nella vita terrena, con essere stato spettatore delle pene eterne e temporanee e delle celesti gioie, e perchè agevoli l'emendazione altrui, col narrare le cose vedute. Ciò importerebbe

---

già l'abbian rimandato alle acque. Se l'angelo non vi mette la mano, o, per dir meglio, l'ala, gli è che nell'ultima cornice l'angelo guardiano è sull'orlo esterno di essa, non, come nelle altre, al di là della pena, all'uscita della cornice. Avrebbe al più potuto surrogarlo, nella ventilazione del *P,* l'angelo che guarda la scala del Paradiso Terrestre; e al poeta ciò sarà parso più dannevole alla simmetria tra le cornici, che non il lasciar fare alle fiamme.

che egli rimanesse sempre allo stato di spettatore; salvo certi inevitabili accidenti di viaggio, suppergiù come quelli dei *reporters* ammessi a seguire un esercito belligerante. Invece qui abbiamo talvolta una vera anticipazione di quei procedimenti espiatorii che a suo tempo il poeta, morto che sia, dovrà tornare a provar tali e quali; sicchè quest'anticipazione, questa prova generale, ha un po' del giuoco, della parodia. E almeno il giuoco non fosse intermittente, il che sa d'incoerenza, e con questa mette in più rilievo il suo difetto intrinseco. In un certo senso sarebbe meno male che il pareggiamento dell'uom vivo alle anime fosse più completo e sistematico, e lo portasse a dover egli pure percorrere un arco del primo cerchio con un macigno in capo, e così via: si tratterebbe allora d'un perfetto assaggio d'ogni cosa. Certo, pur la relazione che debba concepirsi tra codesto viaggio pei due regni della salvazione, e la salute vera e definitiva della sua anima dopo la morte, ha un non so che di eteroclito, e il suo pensiero ondeggia tra la semplice speranza (*s' io ancor lo veggia!*) e la certezza (*coi buon convien ch'ei regni*). Che ha voluto egli insinuare dunque? Che tornato in terra sarebbe stato incapace di peccare? Era egli divenuto un santo lasciato per poco ancora in prestito alla terra, come già era stata secondo lui la sua Beatrice? O volle solo dire che, dopo averne viste tante, era divenuto incapace d'altri peccati che veniali? Par di sì, poichè non ispera che la sua anima volerà subito al Cielo ma che abbia a sostare nel Purgato-

rio. Anche questa, nella stretta ortodossia, è forse presunzione eccessiva e superba. Ma essa era più o meno inevitabile, dato il concetto di quel viaggio, e ad ogni modo è spesso lasciata in una poetica penombra; senza dire che la velata o palese certezza del poeta trova disposto ad un pieno consentimento il cuor del lettore, a cui nulla pare soverchio per una così grande anima, e affinata da tanti ingiusti dolori. Per contrario, quei *P* che gli dovranno essere incisi più sul serio un'altra volta, quelle fiamme di cui dovrà sentire nuovamente il morso, quei lavacri che avrà a ripetere come se questa prima bagnatura fosse stata per chiasso, trovano nel fondo dell'animo nostro una cotal disposizione incredula ed ironica. Si capisce più la processione venuta espressamente per lui, quantunque sia cosa ben maggiore in sè, che non i soliti riti della purgazione applicati per preventivo assaggio a lui in carne e ossa. Si capisce più, poichè essa era necessaria o confacente al fine apostolico ond'è a lui conceduta la grazia di visitare il mondo di là. Tutto quel ch'era mostrato a lui, lo era *in pro del mondo che mal vive.* Si capisce meno tutto quel che tocca lui prematuramente. Nè ci si dica che la poesia è poesia, e sopporta l'irrazionalità. Sicuro, e la critica corre il rischio di frantendere o svisare la poesia quante volte presume di cacciarvi dentro una razionalità che manifestamente non c'è. Ma altro è questo, ed altro che la critica riconosca quel che vi sia d'incongruo, d'intrinsecamente dissonante, in una data concezione poetica, e si renda

conto di certe impressioni che quelle dissonanze generano o posson generare nello spirito dei lettori. Forse nella macchina del poema l'incongruenza testè notata fu o parve necessaria all'autore, e fu produttrice di certi buoni effetti estetici; e, posto che quassù come nell'Inferno ei volle per massima astenersi dal rappresentare il viaggio d'un'anima per l'uno o per l'altro regno, limitandosi al soprarrivar d'una folla sulla riva dell'Acheronte o sul lido della montagna, ed al caso isolato del barattiere lucchese o di Stazio, l'incisione dei sette caratteri sulla sua propria fronte, con gli aiuti d'un angelo nel passaggio da girone a girone, fu il mezzo diretto di rappresentare l'andamento di ciascun'ombra. Nel suo regno fantastico ei fece da legittimo padrone. Ma la critica, senza contestargli questo diritto, non può rinunziare al suo, di scrutare il perchè di certe scontentezze che si suscitano in chi legge, e di suscitarle in chi abbia letto con isconfinata docilità.

Del resto, nella letteratura dei viaggi oltremondani era ovvio che dal singolare viaggio il pellegrino ci guadagnasse la salvezza della propria anima, o subito, con brevissimo ritorno alla terra, il che rendeva la cosa più agevole e verosimile, o a suo tempo, per la santità della vita che conseguiva all'esperienza acquistata del mondo di là. Ed era pure ovvio che il viaggiatore facesse d'uno o più tormenti esperienza diretta, siccome avremo più giù a ricordare. Dante dunque non presunse nè raccontò nulla di sostanzialmente nuovo, e fu anzi più discreto di parecchi precursori. Ma qui abbiam dovuto far astra-

zione da ciò, guardare la costruzione dantesca in sè stessa, notare le impressioni che quella produce nel lettore, in ispecie nel lettore moderno; e non le sole impressioni immediate o superficiali o attutite dall'abitudine, ma quelle che vengono da una riflessione accurata e coraggiosa, o sordamente ci accompagnano durante la lettura.

XXI.

La teologia disputava se tormentatori delle anime purganti fossero i demonii o gli angeli. Da una parte si osservava che nelle regioni espiative l'anima è flagellata non in quanto somigliò a Dio, ma in quanto somigliò al demonio, e finchè ogni traccia diabolica non ne sia cancellata non esser ella interamente sottratta alla potestà dello spirito maligno, ed esser giusto che le infligga la pena quegli stesso che la istigò a peccare; tanto più che torturare i buoni è opera più crudele che il torturare i malvagi, e tal crudeltà si confà quindi meglio al ministro più crudele. Si obiettava dall'altra parte che la pena purgativa non è vendetta, mira a scancellare ogni più lontana impronta diabolica, e che il demonio nulla aborrisce più che la purificazione, nè mai travaglia un'anima se non quando speri vincerla: parer quindi ingiusto che chi in vita ha trionfato del demonio gli sia assoggettato nell'altra vita, per una correzione che vuol esser da padre, non da carnefice.

A san Bonaventura non reggeva il cuore di pensar nè che gli angeli stiano a straziare essi le anime salvate, nè che i diavoli abbian facoltà di sfogare la loro ira contro queste che gli hanno già vinti; onde rimaneva perplesso, e finiva col sospettare che siano gli angeli i punitori, ma solo in quanto *dirigano* l'anima *verso i tormenti*. L'angelo custode, appena partita l'anima dal corpo, assiste col demonio al giudizio di lei, e, dov'ella sia assegnata al Purgatorio anzichè direttamente al Cielo, ve la conduce egli stesso, l'avvia e la lascia al tormento, per andarvela a riprendere quando sia l'ora d'accompagnarla alla beatitudine. L'angelo sarebbe insomma *ductor et deductor et non tortor;* quantunque, soggiunge, in tal materia sia temeraria ogni asserzione [1].

Le Visioni anteriori alla Commedia avevano, si

---

[1]) Cfr. Perez, 99-101, 106. — Suppergiù il medesimo, benchè nella sua solita forma asciuttamente razionale, dice san Tommaso: « Respondeo dicendum quod, sicut post diem iudicii divina iustitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur, ita etiam nunc sola iustitia divina electi post hanc vitam purgantur, non ministerio daemonum, quorum victores extiterunt, nec ministerio angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligerent: *sed tamen possibile est* quod eos ad loca poenarum deducant; et etiam ipsi daemones, qui de poenis hominum laetantur, eos comitantur, et assistunt purgandis, tum ut eorum poenis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant ». E prosegue mostrando con aneddoti biblici che in questo mondo gli uomini sono puniti quando da angeli e quando da demonii (*S. T.*, P. III, Suppl., Appendice, Qu. II, Art. III: dell'ediz. Leonina vol. IV, p. 654-5). Ma stando a lui, si vede, alla purgazione assisterebbero più sicuramente i demonii che gli angeli.

può dire in massima, risoluto la questione col fatto, popolando di diavoli il Purgatorio, a tacer che qualche volta li facevan penetrare fino in Paradiso. Ciò andava d'accordo con l'estrema crudeltà e sozzura dei tormenti espiativi, e con tutto un insieme tanto infernale, che il lettore resta stupefatto quando talvolta viene ad apprendere che sin lì non s'è trattato se non di pene purgative e altro di più orribile è il vero Inferno. Dante, attenendosi sottosopra a Bonaventura e seguendo il proprio buon gusto e la felice ispirazione, sgombrò interamente da mostruosi diavoli il Purgatorio, ne affidò il ministero agli angeli, e fece che questi, non avendo alcuna parte nelle torture fisiche, che sono opera miracolosa della giustizia divina, non istiano se non a dar lievi aiuti e a far la guardia alle varie zone. Una guardia più decorativa che altro, una sopraintendenza che per lo più sembra di mera formalità; anche perchè le anime, che al tormento sono meglio che rassegnate, e che, come non si provano a lasciar il Purgatorio se non quando un intimo impulso le ammonisce che il tempo è maturo, così forse anche aspettano un impulso di tal sorta per lasciare il singolo girone e mai non si proverebbero a uscirne prematuramente, non han bisogno di freno [1]). Istrut-

[1]) Anche nell'Inferno, del resto, i diavoli o gli altri guardiani di rado appaiono aggravatori della pena, di rado strumenti della parte essenziale di quella, più di rado vigilanti a impedirne l'attenuazione; e le pene soglion essere opra diretta dell'onnipotenza divina, e quel mondo sembra andar avanti da sè per forza propria da Dio preordinata.

tivo è il caso di Marco Lombardo, che appena vede farsi più viva, a traverso il fumo, la luce dell'angelo che veglia all'uscita dal terzo girone, s'accomiata da Dante, perchè a sè non è lecito comparire innanzi ad esso angelo:

> Dio sia con voi, chè più non vegno vosco.
> Vedi l'albòr che per lo fummo raia
> Già biancheggiare, e me convien partirmi
> (L'angelo è ivi) prima ch'io gli appaia.
>
> (XVI, 141-4).

Donde però non risulta che le anime abbian troppa suggezione dell'angelo guardiano, debbano starne alla larga finchè egli non le chiami, chè negli altri gironi gli passan periodicamente innanzi; e Marco non gli si avvicina sol per non uscir dal fumo, cioè dalla pena. Il guardiano ha l'autorità d'invitarli a salire e poscia dar loro, col proclamar la relativa Beatitudine, una specie di patente netta per l'uscita dal girone. Ma, come testè si diceva, è un'autorità ben facile a esercitare su così docil gregge, e va poco più oltre d'una formalità decorativa.

Quei custodi amorevoli e fulgidi son come un primo assaggio degli splendori celesti, e indizio che si è già nel regno della pretta salvazione: ove non posson essere altri ufficiali (II, 30) o ministri (I, 99, e cfr. Inf. XXIII, 56) che quelli. Il verso

> Omai vedrai di siffatti ufficiali

vuol dire appunto: « e questi sono i ministri che d'ora in poi incontreremo ». Il che non toglie che un'apparizione angelica vi sia stata straordinaria-

mente all'Inferno, innanzi alla porta di Dite; come non toglie che anche nel Purgatorio, grazie alla *mala striscia* della valletta, vi sarà una straordinaria apparizione demoniaca. Unica eccezione l'una, fugace avanguardia della milizia celeste; unica eccezione l'altra, fugace retroguardia della milizia infernale: la regola è che tutto sia amministrato nel secondo regno dalla milizia celeste. Col dargliene l'annunzio Virgilio viene anche a dire all'affannato alunno ch'ei si conforti, chè non incontrerà più diavoli, e che quella dell'angelico Caronte degli spiriti eletti non sarà oramai un'apparizione isolata, bensì la prima di una sequela d'apparizioni simili.

Le quali da un lato son facili a contare, dall'altro innumerevoli. Oltre quel della navicella v'è l'angelo che sta alla porta del Purgatorio, con atto di custode rigido e di confessore che assolve benigno; e poi ciascun dei primi sei gironi ha l'angelo suo che veglia alla scaletta per cui si esce dal girone, e che invita, con le note cerimonie, a salirla. Nel settimo stanno due angeli, l'uno che al di qua della fiamma invita a passarla e canta l'ultima beatitudine, l'altro che al di là, nel punto dove si sale alla foresta, cantava l'invito a salire a quella. O meglio, al di qua della fiamma sta, contro il solito, l'angelo del girone; al di là, l'angelo che potremmo quasi dire il portinaio della foresta. Dieci angeli dunque in ufficio continuo, o nove se quello dell'angelo navicellaio si vuol considerare a parte.

A costoro s'aggiungono i due che ogni sera scendono apposta dal cielo contro il serpente. Un altro

ne può parer adombrato nella domanda imperiosa dell'angelo portinaio ai due poeti: « ov'è la scorta? Guardate che il venir sù non vi nòi » (IX, 86-7). Vuol egli dire che ciascun'anima soglia venirgli accompagnata da un angelo? E da quale? Forse dal suo angelo custode? Per ogni uomo ve n'è *unus vel plures,* secondo Bonaventura, di cui s'è visto come supponeva che tal fosse la scorta accompagnante l'anima alle pene espiatrici. E Buonconte narra giusto che l'*angel di Dio* lo prese, se ne portò l'*eterno,* appena ei fu morto. Un'altra supposizione è possibile e si fece: che vi sia un angelo impiegato a condurre tutte le anime dal lido alla porta. E in verità ciò parrebbe sulle prime quadrare anche perchè così l'Antipurgatorio avrebbe un suo guardiano, come ciascun girone ha il suo, e come il lido ha Catone e la foresta Matelda. Più propriamente anzi, s'avrebbe un caso simile a quello del settimo girone: l'angelo dell'Antipurgatorio, l'angelo *scorta,* farebbe riscontro all'angelo di qua dalle fiamme, come l'angelo portinaio all'angelo della scala che mena alla foresta. Sennonchè niente impone, in astratto, che cotali riscontri ci debbano essere, potendo anche bastare l'angelo portinaio a far lui stesso la figura di sopraintendere all'Antipurgatorio. A rigore egli non appartiene al Purgatorio poichè ne sta fuori, e dalla scaletta della porta può soprastare all'Antipurgatorio, sicchè non paia questo l'unica zona del monte priva d'un guardiano. È vero che la porta è molto più sù delle zone ove scorrazzano o seggono i tardi pentiti, onde ci vuol

Lucia perchè Dante arrivi lassù senza troppo stento; ma è vero pure che siamo in un mondo ove basta la simmetria apparente e numerica, e che alla fin fine pei tardi pentiti che altra sorveglianza è necessaria se non quella che gl'impedisca di passar troppo presto la porta, il che appunto dall'angelo portinaio è impedito? Così s'avrebbe, invece dell'analogia col settimo girone, una discreta analogia coi primi sei, ove dalla scaletta che sale al girone ulteriore l'angelo veglia, cioè sembra vegliare, sul girone precedente.

Qualcuno pensò che gli angeli della valle possan essi valere per guardiani dell'Antipurgatorio, ma è un errore, dappoichè quelli son limitati alla valle, e vi sono avventizii. Se un guardiano ci ha da essere, come par naturale che vi sia, o egli è il portinaio stesso, o il voluto angelo scorta. E ben più probabilmente il primo, giacchè l'ammetter l'esistenza del secondo è forse un dar troppo corpo a una parola non iscevra d'ambiguità nè precisa. *Ov'è la scorta?* ricorda il *Chi v'ha guidati?* di Catone; tanto che può alla perfine ridursi, come a taluni è parso si riduca, a un semplice modo di dire, non esprimente se non la maraviglia dell'angelo di vedersi innanzi quei due che non avevano aria d'anime da Purgatorio. Vero è che il caso e il linguaggio di Catone è un po' diverso: avea visto o quasi visto i due uscir dalla buca infernale, mentre l'angelo non dice d'aver capito che Dante è vivo e Virgilio è del Limbo; eppoi *Chi v'ha guidati?* non è suscettibile d'altro senso che quello d'un'escla-

mazione di sorpresa, mentre « *la* scorta » può pur significare « la *solita* scorta », anzi lì per lì par proprio l'accenno a qualcosa d'abituale che quella volta manchi. Tuttavia è altresì possibile, in ispecie nello stile poetico, un senso più tenue, cioè che l'angelo chieda dove mai sia la scorta che ci vorrebbe per far entrar colà due persone che non paion le solite anime cui solo è permesso d'andare a lui senza scorta. Inoltre è possibile, già s'è detto, che la scorta di ciascun'anima sia davvero il suo angelo custode. Insomma un undecimo angelo, da mettere, diciam così, nel ruolo organico degli ufficiali del secondo regno, non risulta nettamente dal testo; e tornerebbe forse anche importuno, se badiamo a un'altra cosa. Fra i sette angeli dei gironi e quel che sta alla porta del Purgatorio e quel che sta alla scala della foresta, si mette insieme un bel numero nove, che poi si arrotonda a dieci unendovi l'angelo barcaiuolo: giusto dunque quel ritmo numerico che ricorre in altri schemi della Commedia. Ora noi non possiamo esser sicuri che il poeta l'abbia voluto estendere alla categoria degli angeli *stabilmente addetti* al secondo regno, ma può non esser casuale che il numero torni, ed è giusto per lo meno il sospetto che il poeta n'abbia avuta l'intenzione; il che ci spinge sempre più al dilemma che *la scorta* o non è che un modo di dire o è l'angelo custode [1]).

---

[1]) Cadde in una distrazione Benvenuto quando opinò che nel richieder *la scorta* l'angelo portinaio intendesse dire: « ov'è

Facciamo intanto una considerazione. Se l'uscita di Dante dalla buca infernale è cosa tanto nuova quanto dice Catone, se l'approdo con la navicella angelica era preceduto da tante cautele, se un approdo di viventi come quel d'Ulisse era soprannaturalmente reso vano e reciso in erba, chi avrebbe potuto affacciarsi alla porta del Purgatorio senz'averne diritto? Verso chi bisognava stare in guardia e custodir quella porta? Al più, si direbbe, verso chi non aveva ancora il diritto di passarla per non aver finito di scontare la contumacia sul lido o l'antipurgazione sulla pendice. E per costoro, in verità, può parer tardivo l'intervento dell'angelo custode che ciascuno avesse avuto in vita. Ma in tale specie di cose una simile obiezione non avrebbe nulla di stringente; come del resto non è nemmen lecito asseverare recisamente che la custodia della porta sia solo contro i contumaci e i tardi pentiti che la volessero varcare anzi tempo, e non già in massima contro ogni possibile sopruso. È vano voler andare al fondo dove il poeta non è andato al fondo lui o non ci ha dato modo d'accompagnarvelo. E così, dal discorsetto dell'angelo portiere altri problemucci rampollerebbero. Dice che

---

Lucia? » Non badò che Virgilio gli risponde proprio con alludere a Lucia e con invocare il permesso avuto da lei d'andare alla porta. Non badò che l'angelo s'era inalberato proprio perchè nulla sapeva di quella Lucia, nè dello straordinario favore concesso da Dio a Dante (al quale e al maestro perciò chiede *che volete voi?*); e che se Lucia avesse dovuto far da scorta presso l'angelo, non si sarebbe dileguata prima.

chi varcata la porta si volta indietro *di fuor torna* (IX, 132). Sta bene: il senso allegorico è trasparente, chè l'anima pentita non deve rivoltar lo sguardo verso il peccato; e le fonti dell'espressione dantesca son chiare, chè v'è il biblico aneddoto della moglie di Lot, e il classico ricordo d'Orfeo che non avrebbe dovuto rivolgersi a cercar Euridice, e il precetto di Gesù (Luca IX, 62), che non è atto al regno di Dio chi, messa la mano all'aratro, si guardi indietro. Ma l'anima che avesse negletta l'ammonizione o minaccia dell'angelo dove sarebbe andata a parare? Sarebbe stata messa o rimessa nella contumacia o nell'antipurgazione o nell'aspettativa in riva al Tevere, o si sarebbe addirittura dannata? Sì, dannata, par facile rispondere; ma allora, potrebbe domandarsi, che via terrà per andar all'Inferno? S'avvierà per la buca per cui Dante è salito, e si troverà di fronte l'Inferno alla rovescia, e dovrà fare un cammino inverso fino a Minosse o a Caronte? O la barchetta angelica, che suol tornare indietro vuota, riporterà questa volta un peccatore al Tevere? Mistero; cioè, rispetto alla sana esegesi, inezie, perchè non vi son mezzi di venirne a capo. Meglio è ritornare all'enumerazione degli angeli; non senza però soggiungere un'ultima considerazione. Se le anime sbarcate avesser seco il proprio angelo custode, come mai Casella e gli altri cadrebbero nella svista che Catone redarguisce? L'intemerata di Catone, come ferisce di sbieco anche Virgilio, così ferirebbe peggio gli angeli custodi. I quali poi come non diverrebbero visibili in quel

mondo? Che se invece vi fosse un unico angelo sulla pendice che Dante percorre dormendo in braccio a Lucia, come non se ne farebbe cenno nel racconto che Virgilio fa del cammino di Lucia, e Lucia non avrebbe consegnato Dante a quell'angelo?

Nella categoria di quelli che son addetti al Purgatorio, sarebbe non so dir se una sottigliezza o una grossolanità includer l'angelo dell'Annunziazione, sculto sulla parete del primo giro, che solo merita non esser dimenticato per la felice descrizione del suo atteggiamento. Non resta che di passar al computo degli angeli che sian ancor più avventizii dei due della valletta, e meno o punto appariscenti. Gli *spiriti* che gridano gli esempii di Misericordia (XIII, 25-6, e cfr. XIV, 130 sgg.), spiriti dei quali si sente il volo oltrechè la voce, ma che non si vedono, che altro posson essere se non angeli? Il Buti, nel dir che «possiamo imaginare che l'autore fingesse che fusseno angiuli o vero spiriti che fusseno purgati di quel peccato» (II, 304), non riflette che sarebbe senz'alcun riscontro negli altri sei cerchi cotale prestazion di servizio degl'Invidiosi già purgati.

Voce di angelo invisibile dovrebbe, per analogia, esser pur quella che grida dai due alberi del sesto girone; ma il poeta dice misteriosamente *una voce* e *non so chi* (XXII, 140; XXIV, 118).

Dove Guido del Duca si mette a profetare «di ciò che vero *spirto*» gli «disnoda» (XIV, 57), cioè le prossime scelleraggini di Fulcieri dei Calboli, fu un'altra ingenuità del Buti il chiosare ch'ei fece:

« questo dimostra che l'anime passate non sanno le cose che debeno venire, se non in quanto sono rivelate loro da li spiriti buoni che sono veritieri; cioè quelle del Purgatorio, chè quelle de lo Inferno hanno le loro rivelazioni da li spiriti riei » (II, 329). Lo seguì il Perez (94-5 n.), compiacendosi che san Tommaso venga in aiuto, risolvendo affermativamente la questione se le rivelazioni profetiche possan farsi per mezzo degli angeli. Ma nel verso ora citato non si tratta che di *verace spirito di profezia,* il qual non implica alcun preciso concetto teologico: neanche lo Spirito Santo, secondo che altri espongono. È un semplice modo di dire, nè più nè meno che lo *spirito profetico* ond'era dotato Giovacchino, e poco meno che il *vocale spirto* di Stazio, o che lo *spirto di pietate* preteso da Pier della Vigna, o che lo *spirito visivo* e cose simili, delle quali è piena pur la lirica dantesca, anzi la lirica del primo secolo, e la Vita Nuova. Le concezioni filosofiche che stavano o potevano stare sotto allocuzioni di tal maniera, son cosa ulteriore, sono un'algebra da non tirare arbitrariamente in ballo dove l'intenzione del concetto è tutta aritmetica, dove il comun linguaggio poetico lascia impregiudicata la questione o la fantasticaggine teologica. Grazie agl'indecisi confini che in tutte le teologie e mitologie e lingue e poetiche formule sono tra la pura metafora e la personificazione mitica o la speculazione trascendente, non v'è cautela che basti a non oltrepassare il pensiero d'un autore, d'un poeta in ispecie; e continuo è il pericolo di metter

troppo realismo nel suo nominalismo, di perpetrare qualche grossolanità d'ermeneutica dandosi a credere di raggiungere una squisita idea dottrinale. Qui il poeta non si compromette circa l'origine della prescienza nelle anime purganti, non insinua che nell'antivedere siano esse assistite da un angelo; e che i dannati sian dal canto loro assistiti da un demonio, è un sogno del Buti e di chi gli andò appresso. Il vero è che Dante fa dire a Farinata: « Cotanto ancor *ne splende* il *sommo duce* ».

A dar una certa apparenza di verità alla supposizione che Guido del Duca si senta inspirato da un angelo, conferisce l'atteggiamento desolato che all'udirlo prende un'altr'ombra, Fulcieri dei Calboli, che, dovendo certo esser dotato ei pure della solita prescienza, avrebbe dovuto, pare, aver previste da sè le scelleraggini del nipote, non allibbire come fosse un uomo vivo che ascolti le predizioni di un'ombra. Ciò sembra dare alle predizioni di Guido il carattere di cosa affatto straordinaria, più miracolosa del solito, sia pure finta dal poeta per un fine drammatico. Ma no. Della prescienza delle ombre, non dobbiamo farci un'idea esorbitante, che sarebbe quasi la caricatura di quella che il poeta ha avuta e messa tante volte in atto. Noi risichiamo d'immaginare che le ombre abbian quasi aperte innanzi a sè tutte le pagine del futuro e le leggano contemporaneamente tutte: il che non è, e non è mai stato inteso che sia di nessun profeta. L'ombra ha la capacità di legger nel futuro, e vi legge quel che gli càpita o quello a cui ha affisato delibera-

tamente lo sguardo. Il resto non è chiuso o conteso al suo sguardo, ma può non averlo attirato. Rinieri avrebbe potuto legger lui nel futuro ciò che di Fulcieri vi ha letto il suo vicino Guido, ma in realtà non l'ha fatto; e all'udire quel che Guido predice, ne prova quell'impressione che un di noi prova quando altri ci legge una cattiva notizia su un foglio sul quale avremmo benissimo potuto leggerla invece noi a lui. Il poeta ha finto che il lettore sia stato Guido per ottenere un più bell'effetto drammatico. Ma con questo non si esce dal solito spirito profetico delle ombre [1]).

E lasciando oramai gli spiriti che Dante udì senza vederli (a suo luogo dicemmo che da cotali potrebbe supporsi intonato il *Te Deum*), e gli spiriti che Dante nè vide nè udì e qualche interprete non ha visto se non con le traveggole, torniamo agli angeli che staremo attenti a non dire in carne ed ossa. Angeli veri, visibili e cantanti, in grande quantità che il poeta con numero tondo dice esser *cento,* intervengono alla processione nella foresta.

XXII.

Ebbene, quanta forza d'estro e quanto sforzo d'arte mise il poeta nella rappresentazione delle figure e nature angeliche? In verità poco; e non

---

[1]) Delle stesse questioni circa la profezia di Guido ha trattato, suppergiù col medesimo criterio, lo SCARANO (op. cit., 99-100).

diciamo che non basti, ma che solo fu quanto basta. Il lettore mistico può, con l'aggiungervi del suo, trovarvi di più che il testo non dia, e illudersi sulla potenza e sull'intenzione poetica dell'autore. Di certo, con la solita maestria li atteggiò, nel fisico come nel morale, ma gli angeli suoi non hanno ciascuno una vera impronta particolare: sono specie, non individui. D'individualizzarli non fece nemmeno il conato, non diede nemmanco ad ognun d'essi o a qualcuno un nome, come in cambio poi fecero il Milton e il Klopstock, e come egli medesimo avea pur fatto coi diavoli di Malebolge. Si fa presto a battezzare Angelo dell'Umiltà quello che presiede al primo cerchio, Angelo di Misericordia quel del secondo, e così via, per dare aria di personalità a ciascun dei sette presuli della purgazione, ma dove sono i tratti caratteristici di ciascuno? Da tutti emana un profumo di bontà dolce e carezzevole, non turbato mai da una neppur lieve aura di rigore; e tra quanto fiorisce nel mondo il più bel fiore è sempre la bontà, sicchè bello è lo spettacolo di codesti esseri eterei di cui essenza è la bontà, essenza indefettibile e purissima. Ma appunto perchè han comune cotale serenità, e nessun urto la mette alla prova, si rassomigliano tanto fra loro da potersi scambiar le parti. L'Angelo della Misericordia potrà esser chiamato così perchè canta la Beatitudine concernente tale virtù, ma potrebb'essere trasferito ad altro cerchio, a cantare altra Beatitudine, e nessuno s'accorgerebbe del cambio. Son come le sentinelle d'un esercito ottimamente disci-

plinato, ammirabili tutte per un'eguale compostezza, e che uno può per brevità cercar di distinguere denominandole dai varii posti dove fan la guardia, ma di cui niuno sa che cosa palpiti sotto l'uniforme. Gli angioletti poi della foresta sono quello che nel gergo dei teatri si direbbe le masse corali, e niente più. L'angelo portinaio ha qualche tratto più risentito, e sulle prime ha qualche accento non dissimile da quel di Caronte o di Minosse o di Nesso, ma ciò non è che effetto della carica e della situazione. L'angelo della Misericordia o della Pace, comandato che fosse alla porta, si condurrebbe certo allo stesso modo. L'angelo navicellaio, per quel suo accogliere sulla foce del Tevere chi più gli piace tenendo in fresco più o meno le altre anime, parrebbe un tantino capriccioso, e per poco non farebbe pensare a Caronte che batte col remo questa o quell'anima, ma ci si assicura subito che egli non fa che interpretare la volontà divina: *di giusto voler lo suo si face.* Se il colmo della virtù poetica è il plasmar caratteri, il colmo dunque non c'è. Resta la poesia della raffigurazione conveniente e decorosa d'un tipo unico, d'un tipo di classe, che ha del convenzionale; e resta la lodevole parsimonia nel frammischiare simile raffigurazione alla vera grande poesia umana, schivando il pericolo della monotonia.

Si volle con raffinamenti teologici scovare una « bellissima varietà », considerando che secondo la Bibbia sette *spiriti maligni* combattono l'uomo e metton sossopra tutto il mondo morale, e che ad essi contrappose Dante sette spiriti benigni « che

con pietosi accorgimenti esercitando nell'anima inclinazioni opposte cancellino in lei ogni senso delle antiche sconfitte; onde il demonio della Superbia dall'Angelo dell'Umiltà viene perseguito e vinto fin nelle ultime stille di veleno ch'egli abbia potuto lasciare nell'animo del povero mortale » e così via [1]). Ma qui calza ciò che più sù dicevamo a proposito del *vero spirto* profetico di Guido del Duca. Sta bene, anche oggi diciamo che un tale *ha il demonio della superbia;* e benchè noi ci esprimiamo così alla buona, senza guardar più in là, poco meno che quando esclamiamo *per Bacco* senz'alcun pensiero politeistico, tuttavia nello sfondo della frase corrente c'è la concezione biblica, e il concetto teologico che vi si modellò. E tanto più nel regno dantesco, la presenza di un angelo in ogni zona ove una virtù si matura e un vizio opposto si scancella, non può esser senza addentellati con la concezione biblica. Ma intendiamoci, cotali addentellati non sono palesi, non son messi in opera, in iscena: risultan solo dalla tradizione del pensiero cristiano. Non l'angelo insegna l'umiltà ai Superbi, ma la inculcano le sculture. Che se la misericordia, e forse anche l'astinenza dalle golosità, è predicata da spiriti invisibili, questi non son l'angelo del girone; e se la mansuetudine è raccomandata da interne visioni, non è detto che queste sian suscitate dall'angelo anzichè direttamente dall'azione divina. La proclamazione poi degli Esempii fatta negli altri tre gironi dalle anime

[1]) Perez, 96-7.

stesse, e la recitazione delle preghiere in tutti e sei i gironi dove si prega, appariscon come un fatto spontaneo, dietro a cui non vi sia altro o possa non esservi altro che quella medesima arte di Dio la quale ha scompartito la montagna, plasmate le sculture, piantati gli alberi, messo in opera tutto quanto è lì in opera. Giammai l'angelo apparisce come pedagogo o catechista, come ispiratore o confessore. Avrebbe magari potuto Dante concepire in quest'altro modo il suo mondo. Non dico e non so se avrebbe fatto meglio, dico bensì che lo poteva fare: col fingere, poniamo, che uno o più angeli stessero intorno ai penitenti, incorandoli a sopportare in pace i macigni o la cucitura degli occhi o la tremenda fame e via via, parlando loro delle future dolcezze dei cieli, intonando essi le preci che i penitenti dovessero seguitare, assistendoli insomma in ogni cosa. Ma la sua costruzione è ben diversa. Con mite imperio gli angeli governano dall'alto il cerchio all'uscita di questo, e a purgazione compiuta recitan la formula e sbattono le ali: governo evidentemente non laborioso, nemmeno attivo, che semplicemente certifica i risultati. Di dove adunque scaturisce la pretesa bellissima varietà? di dove potrebbe mai scaturire, posto che l'Alighieri ha concepito le cose nel modo statico che dicevamo, rappresentando cioè quel mondo quasi come un meccanismo che agisca da sè?

O forse la varietà rifulge almeno nella figurazione esterna? Scrisse il De Sanctis: negli angeli « non è alcuna subbiettività, sono forme eteree ve-

stite di luce, fluttuanti come le mistiche visioni dell'estasi, e nondimeno ciascuna con propria apparenza e attitudine.... Molto per la pittura, poco per la poesia. Manca la parola, manca la personalità. Ci è il corpo dell'angiolo, non ci è l'angiolo » [1]).

In ciò v'è qualcosa di vero. Si potrebbe quasi dire che rispetto all'arte dantesca questi puri spiriti sono più meri corpi che non gli uomini in anima e corpo! Ed altri notò che una tale pittura poetica, fatta coi mezzi della poesia, tornava in un certo senso più efficace, a dipingere figure d'angeli, di quel che torni la pittura propriamente detta. « La poesia », si disse, « è adatta più della pittura alla rappresentazione degli esseri divini, appunto perchè apre più largamente le porte al lavoro fantastico. L'aureola sbiadita di cui la pittura circonda il viso dei cittadini del cielo è, più che altro, un segno convenzionale di riconoscimento. Solo la poesia può veramente rappresentare un viso che sia umano e divino nello stesso tempo, che sia carne e sole. Ma Dante, oltre a servirsi di tutti i mezzi potenti che gli offre l'arte sua, si giova, per quanto può, anche di quelli che sono più proprii dell'altra arte, che egli pure conosceva. Dante, mentre è poeta, è anche pittore; il pittore si mostra in certa profonda esattezza e precisione nei particolari, i quali più facilmente suol notare e ritenere chi è educato all'arte del disegno. In quel che egli dice delle vesti degli angeli, *che da verdi penne percosse e ven-*

---

[1]) *Storia d. lett. it.*, I, 227-8.

tilate essi *traean dietro,* si vede il pittore.... » [1]. Ed anche in ciò v'è molto di vero, ma a patto che ci ricordiamo che dovunque il poeta debba ricorrere a espressioni come *un lume maggiore assai che quello ch'è in nostr'uso,* a espressioni insomma equipollenti a un *indicibile* o *indescrivibile* o *incredibile* e che so io, codesti sono e non sono mezzi d'arte, ottengon sì e no l'effetto voluto, indicano una mezza forza e una mezza debolezza. Sono espedienti negativi, confessioni d'impotenza, che solo in tanto sono potenti in quanto riescano a stuzzicare un po' l'immaginazione del lettore; e abusati che siano, come son nel Paradiso, falliscono in gran parte l'intento. Sono perdonabili come una necessità, come effetto della insufficienza della parola umana a descriver ciò che è fuori della visuale umana, ma costituiscono una superiorità più apparente che reale della poesia sulla pittura.

E un'altra riserva convien fare. Chi tenesse che il poeta, ridotto a cercare una varietà meramente pittorica, si sia messo in ispese, ed abbia mirato pure ad un crescendo di luminosità da cerchio a cerchio, cadrebbe in un errore, o se non altro in una grande esagerazione. Stupenda è la descrizione dell'angelo nocchiero con le ali e le vesti bianche (nell'uso profano e nel sacro la candidezza è segno di letizia e d'innocenza), con la rapidità e sicurezza del volo, con lo splendore che quando giunge

---

[1]) Fedele Romani, *L'ottavo canto del Purgatorio,* Firenze 1901, p. 14-15.

vicino diviene insostenibile all'occhio di Dante, con la rapidità del ritorno e l'indifferenza a tutto quel che non è l'ufficio commessogli: nel che ci fa risovvenire del messo celeste reduce dalla porta di Dite aperta con una verghetta. Verdi hanno le ali e le vesti, certo per simbolica significazione, i due angeli della valletta; bionda la testa, fiammeggianti le spade e, più, le facce; rapido il volo e il concorde ritorno alle poste. Luminoso pure in volto, e nella spada, sempre a segno da non potervi l'occhio reggere, è l'angelo portiere; ma ha cenerognolo il vestito, certamente anche qui per significazione allegorica, ed è senz'ali. Con di sotto alle vesti le due chiavi che tiene da Pietro, è seduto, sulla soglia della porta, coi piedi sul terzo scalino. È l'unico tra questi angeli che sieda; com'è l'unico che abbia coi due pellegrini un dialogo e una scena drammatica, ed una vicenda di sentimenti diversi. Egli solo ha della diffidenza: superata quella, i due non incontreranno più niun ostacolo, ma inviti ed agevolezze. Contento lui, contenti tutti.

Biancovestito, l'angelo del primo girone apre le braccia e poi le ali; ed ha una grande officiosità e premura, maggiore di quella dei successivi compagni suoi, come pur nella faccia ha soltanto una luce blanda, simile alla tremula luce d'una stella mattutina. Questi sembrano, insieme con l'espansione dell'aprir le braccia, tratti caratteristici dell'Umiltà che egli rappresenta. Luminosissimo invece è l'angelo del secondo girone, ma di sue vesti nè di sue ali non si parla, come non dello sventola-

mento sul *P.* Il rilievo dato esclusivamente alla luce può forse avere un senso simbolico, benchè, a dir vero, Virgilio attribuisca l'impressione viva di Dante unicamente alla non ancor fatta abitudine a simili splendori. Quel senso simbolico sarà forse nell'antitesi tra il fuoco vivo della Misericordia, della reciproca carità, e l'abbagliarsi la vista dell'invidioso agli splendori altrui? Ma dell'angelo del terzo girone, della Pace, non è meno abbagliante la luce; e nemmen per lui si parla più di vesti, e appena si tocca della sua ala, non veduta ma semplicemente sentita al venticello lene, quasi pacifico, che essa fa per il solito fine. Tutto ali, per contrario, ali che parean di cigno, parrebbe l'angelo del quarto girone, quasi a significazione di Sollecitudine, in contrasto ad accidia; se di lui non fosse pure avvertita la voce soave e benigna sovranamente.

Con l'angelo del quinto girone il poeta è stato avaro: non lo descrive nè punto nè poco, ne fa appena una menzione fuggevole retrospettiva. Anche questa è varietà, fra tante descrizioni il non descrivere affatto; ma speriamo che almeno questa non paia a nessuno « varietà bellissima ». Bellissime parole sono all'opposto per l'angelo del sesto girone. Anche l'aspetto suo abbaglia la vista, più rosso e lucente che vetri o metalli in fusione in una fornace, ma il venticello ch'egli suscita è quanto mai dolce e profumato:

E quale, annunziatrice degli albori,
L'aura di maggio muovesi ed olezza,
Tutta impregnata dall'erba e da' fiori;

Tal mi sentii un vento dar per mezza
La fronte, e ben sentii mover la piuma,
Che fe' sentir d'ambrosïa l'orezza

(XXIV, 145-50).

Nel Purgatorio, ed è uno dei punti in che il poeta purificò le grosse concezioni dei visionisti precursori, non c'è mai puzzo, che ricordi i tanti fetori dell'Inferno; pure, non vi spesseggiano menzioni di fragranze. Soavità di mille odori insieme fuse ha la fiorita valletta, da ogni parte *oliva* la foresta, soave e buon odore mandano i pomi del primo albero del sesto girone, e sarà forse sottinteso che anche l'altro albero non differisse in ciò. Comunque, ivi stesso olezza l'ambrosia delle ali angeliche, e non par credibile che questo insolito particolare non si riconnetta con la natura del peccato ivi punito e col mezzo stesso della punizione. Il profumato venticello fa parte del colorito locale, ed è in ispirituale antitesi all'odore dei cibi e delle bevande. Nell'ultima cornice poi, dell'angelo al di qua della fiamma non si nota se non la voce più viva che l'umana, e di quello al di là non altro che il lume abbagliante dal quale la voce usciva: lieve anticipazione dei parlanti fulgori delle sfere celesti. Finalmente gli angioletti della processione non sono in alcun modo descritti, salvo l'estrema dolcezza dell'*Asperges*.

Ebbe dunque ragione in fondo chi scrisse che «gli angeli del Purgatorio sono tutt'altro che rappresentati plasticamente: tolto qualche tocco, qua e là, stupendo, tutto il resto è privo di qualun-

que rilievo nella loro descrizione » [1]). Non manca qualche tocco, oltrechè stupendo, finamente appropriato, scelto con l'intenzione di mantenere o rilevare il tono dell'ambiente. Ma in ispecie è bello che il poeta sia stato sobrio, intercalando alla poesia umana quanto bastasse solo per far sentire il contatto di quel mondo, tuttora per più rispetti terreno, col mondo celeste; e per far sentire il contrasto col mondo infernale, ove i guardiani l'accolgono in modo più o meno sgarbato o maligno, laddove quassù, dopo il cipiglio di Catone e il mezzo cipiglio dell'angelo portiere, non trova che cortesie amorevoli e melodie soavi, così da fargli esclamare:

> Ahi quanto son diverse quelle foci
> Dalle infernali, chè quivi per canti
> S'entra, e laggiù per lamenti feroci!
>
> (XII, 112-4).

La gran discrezione del poeta nostro ci apparirà tanto più meritoria, se confrontandolo, per esempio, col Milton, consideriamo i pericoli cui va incontro chi abbondi troppo nella rappresentazione delle nature angeliche, buone o pervertite. Ognuno ricorda il curioso fatto dei cannoni inventati da Satana nella notte che precede la seconda battaglia (Paradiso Perduto, l. VI), e la comune ripugnanza che tale anacronismo eccita nei lettori [2]); ma codesta non

---

[1]) Bartoli, op. cit., VI, I, 187.

[2]) Sul perchè esso ripugni pur dove altri anacronismi riescono tollerabili, si posson vedere le eccellenti osservazioni dello Zumbini, *Studi di letterature straniere*, 51-3.

è se non l'estrema punta d'un antropomorfismo che ha pure altre manifestazioni non iscevre di grottesco. L'angelo Raffaello, inviato a Adamo nel Paradiso Terrestre per iscaltrirlo contro la prossima tentazione di Satana, non rifiuta d'assidersi a desco con l'uomo e di mangiarvi le frutta che questi v'imbandisce, anzi si dà cura di spiegar come anche gli angeli possano e debbano mangiare (l. V). E mangiano infatti pure in Cielo (ibid.); come poi i diavoli dopo la riuscita tentazione della prima coppia umana e il vittorioso ritorno di Satana all'Inferno, divenuti serpenti, si buttano affamati e assetati sopra soavi pomi a un tratto da Dio suscitati, e a un tratto mutantisi in ceneri puzzolenti non appena essi gli addentano (l. X). Di certo, cotali invenzioni non erano di per sè necessarie neppure al Milton, e dalla fantasia di Dante le avrebbe tenute lontane, non che altro, la natura stessa del suo tema, ove perfino gli uomini non sono ormai che anime. Ma gli esempii che abbiamo allegati non sono che indizii, i più materiali, d'un metodo o d'un soggetto di per sè pericolosi; come altri che potremmo allegare, di configurazioni e qualità essenzialmente terrestri ascritte dal Milton alle regioni celesti, sarebbero gl'indizii di altri consimili eccessi in un altr'ordine di concezioni. Non si può insomma disconvenire che, poichè la vera poesia è solo dove spunta l'umano e il naturale, il poeta che rappresenta esseri o luoghi sovrumani è inevitabilmente sospinto all'antropomorfismo e al geomorfismo, e difficilmente sa astenersi sempre dal

portarlo tropp'oltre. Tutta la poesia pagana, in quanto fu rappresentazione di personalità divine, e delle dimore celesti, tascorse più o meno in siffatte esorbitanze; nè la poesia cristiana le ha potute schivar del tutto, quante volte s'è compiaciuta di soffermarsi sulle personalità angeliche o diaboliche tramandatele dal giudaismo. I poemi che le concernono han sempre, volere o no, un inconveniente fondamentale; e per questo si rassomigliano, non sembri un paradosso, alla Batracomiomachia e ad ogni epopea animale. Dissimili, anzi opposte, all'epopea animale, in quanto che questa innalza il bruto pareggiandolo all'uomo, ed il poema angelico tira giù l'angelo a forme e atteggiamenti umani; si rassomigliano tuttavia in ciò, che fanno un continuo costeggiare la linea umana, col continuo rischio di metter troppo risolutamente il piede sopra essa, eccitando così il disgusto o il sorriso del lettore.

Felice anche in questo fu il divin poeta, che potè e volle e seppe mantenersi in gran parte nei limiti dello schiettamente umano. Certo, è cosa sorprendente e strana che le anime dei morti siano fornite d'un'ombra o parvenza di corpo capace di quasi tutte le sensazioni e operazioni dell'uomo vivente; ma poichè di uomo sempre si tratta, basta sorvolare su quella prima stranezza per esser disposti ad accogliere completamente l'illusione che quegli uomini, benchè morti, operino come vivi. Conceduto che gli si sia, una volta per sempre, che dell'uomo morto sopravviva, non che lo spirito, ma

una parvenza di corpo suscettibile di quasi tutte le azioni e sensazioni corporee, vien da sè che egli ci possa squadernare innanzi, pur in mondi soprannaturali, una sequela infinita di esseri e atti e discorsi propriamente umani, fonte della più verace poesia; laddove il Milton fu dal suo stesso assunto, non meno che dalla sua minore finezza poetica, indotto a sconfinare, e a darci un poema che per ciò, come anche per la struttura troppo terrestre del Paradiso celeste e per altro, è in un certo senso cosa più medievale della Commedia. In questa l'uomo, il solo re legittimo d'ogni poesia, campeggia e sfolgora in tutta la sua genuina ricchezza di forme corporee e di spirituali attitudini: gli esseri sovrumani non sono che la cornice del quadro umano.

XXIII.

Per Dante il Purgatorio, già l'avemmo a notare, è cosa tutta cristiana. Codesto è esplicitamente accennato nelle parole con cui Virgilio dice a Sordello d'esser egli morto sotto Ottaviano prima che il Purgatorio s'inaugurasse:

> Prima che a questo monte fosser volte
> L'anime degne di salire a Dio
> Fur l'ossa mie per Ottavian sepolte
>
> (VII, 4-6).

Che l'Alighieri sapesse precisamente che Virgilio era morto diciannove anni avanti la nascita di Cri-

sto, cinquantadue avanti la Passione, non è sicuro. Anzi, col dirlo nato *sub Iulio* e *tardi*, mentre in effetto quando Virgilio vide la luce Giulio Cesare avea trent'anni e non era ancora niente, e col dir che Virgilio era *nuovo* nel Limbo allorchè Cristo risorto vi discese, laddove in realtà ei vi sarebbe stato da più che mezzo secolo (nè da altri luoghi del poema apparisce che sol per esser nel regno dell'eternità si faccia buon mercato del tempo: cfr. Purg. II, 58 e 93; Inf. XXIV, 122), ci dà a divedere che sulla cronologia della vita del maestro egli aveva idee non molto esatte. Ma insomma che la morte di Virgilio fosse anteriore alla cristiana Redenzione ei lo sapeva bene, poichè sapeva lui morto sotto Augusto e questa avvenuta sotto Tiberio (Par. VI, 85-90); ed è manifesto che nelle parole a Sordello l'inizio del Purgatorio è connesso con la Redenzione.

Vero è che esse, a rigor di termini, potrebbero pur significare semplicemente che dopo la Redenzione divenisse sede del Purgatorio la montagna, sottintendendosi che per lo addietro la sua sede fosse stata altrove; ed infatti a tale ipotesi del trasferimento s'attaccarono alcuni moderni, per placare le smanie di chi trovava poco ortodossa l'idea che prima di Cristo non vi fosse alcun Purgatorio. Sennonchè simili smanie provenivano e provengono, al solito, dal non sapere abbastanza sceverare nella fede cattolica il vero dogma da ciò che è solo autorevole dottrina prevalente, nè il dogma o la dottrina da ciò che è più o meno lasciato o alla credenza comune o all'opinione individuale; e soprattutto dal

non saper distinguere le credenze più irrigidite e le speculazioni più timide dei tempi nostri, dalle credenze più immaginose e dalle speculazioni più libere d'altri tempi. Allora quella fertilità d'immaginazione religiosa che oggi è quasi esclusiva dei volghi era comune a tutti, salvochè i volghi o i poeti la manifestavano nel consueto modo loro, ed i teologi la dispiegavano nelle loro sottili escogitazioni e nelle argomentazioni dialettiche. Prima d'impensierirci per l'ortodossia religiosa di Dante, dobbiam badare all'ortodossia filologica nostra, che sta nel riconoscere la concezione dantesca tal qual è veramente.

Ora, quantunque l'accenno virgiliano si presterebbe di per sè a indicare un mero sgombero (del resto non di per sè molto plausibile), lo sgombero dell'istituto espiativo, e dell'anime in corso d'espiazione, da un sotterraneo, o da altro sito, alla bella montagna, non però con cotal senso attenuato si concilierebbe tutto il rimanente della costruzione penale dantesca; eccettochè l'attenuazione non si riducesse a parafrasare la terzina virgiliana così: « morii prima che le anime degne di salire a Dio fossero avviate a questo monte anzichè essere confinate temporaneamente nel Limbo ». Chè del resto nella detta costruzione penale non si trova posto per un vero Purgatorio antecristiano, cioè in sostanza giudaico. Stando ad essa, prima di Cristo non c'è che l'Inferno, nè altro serbatoio d'anime destinate a salvarsi fuorchè il Limbo di quello. Nel Limbo, quale Dante l'ha concepito, stavano insieme

coi bambini ed insieme con Virgilio e cogli altri Pagani virtuosi destinati all'eterno esilio (i non virtuosi eran piombati nel vero Inferno), stavano, dico, Adamo, Abele, Noè e tutti gli altri giusti del popolo eletto destinati al riscatto. Cosicchè Virgilio e i pari suoi ebbero per un momento l'onore, e il dolore, di veder Cristo in persona, incoronato con segno di vittoria, disceso a liberare quei soli eletti; ed i bambini non battezzati ebbero una distrazione dai soliti sospiri, senza però che questa volta, ahimè, il divino Maestro dicesse *Sinite ad me venire parvulos*. Di Giudei che non fossero stati così viziosi da scendere, come i viziosi Pagani, più giù del Limbo, nè così virtuosi da star alla pari con Abele e Noè e gli altri giusti, e tali insomma da meritare un po' di purga innanzi d'andar in Cielo, Dante non parla affatto, e non avrebbe avuto dove allogarli a parte nel suo mondo sotterraneo; e ch'egli immaginasse per loro un Purgatorio campato nell'aria sarebbe una supposizione davvero campata in aria. Tutt'al più, se proprio fossimo costretti a supplire, tirando a indovinare, al silenzio del poeta, avremmo a congetturar che il temporaneo incarceramento nel Limbo servisse appunto anche di espiazione a tutti quei Giudei che di questa avesser bisogno. L'aspettazione stessa laggiù poteva a lui parere una purga; sebbene, a dir vero, vi sarebbe mancata la distinzione tra i peccatori bisognevoli di purga e i giusti perfettamente giusti, tra i peccatori lievissimi e i meno lievi, tra i peccatori antichi e i recentemente morti, i quali ultimi se la sarebbero cavata con un'aspet-

tazione assai più breve. Ma il poeta avrebbe anche potuto acquetar la coscienza immaginandosi che l'*ambascia* (Par. XXVI, 133) dell'aspettare riuscisse, per divina virtù, più o meno smaniosa, penosa, penale, a misura che più o meno di colpa l'anima aspettante avesse da espiare, e a misura che l'aspettazione capitasse ad essere lunga o breve. Sennonchè tutte codeste buone scappatoie, arieggianti quelle onde i poveri teologi cercan conciliare i dogmi con certi passi della Scrittura o dei Padri che sembrano non attagliarsi bene a un dato dogma, tornan vane in un caso come il nostro. Che l'aspettazione nel Limbo, resa necessaria dal peccato originale, assumesse all'occorrenza un carattere punitivo e purgativo del peccato attuale, individuale, il poeta non dice nè lascia intendere. Quel che è chiarissimo, innegabile, si è che per lui, precluso a tutti il Paradiso prima della Redenzione, non era aperto se non l'Inferno, pei colpevoli così pagani come giudei; ed il suo Margine, pei Pagani buoni che non ne sarebbero mai usciti (salvo due o tre eccezionalmente graziati), e pei buoni Giudei, che con la Redenzione sarebbero stati fatti *beati*. Beati immediatamente di certo (cfr. Par. XXVI, 118-20), non dopo tanto aspettare costretti ad una sosta sul monte della purgazione; ma questo importa qui poco, e quel che ci preme è che secondo il poeta la Redenzione dischiuse il Cielo ai già maturi e a quanti altri meritassero poi di volarvi direttamente, ed insieme inaugurò un carcere d'espiazione per quanti d'allora in poi venissero meritando di sa-

lire al Cielo sol dopo lavate certe macchie. Che ai credenti in Cristo venturo fosse risparmiata una simile lavanda, o questa si riducesse per loro alla semplice aspettazione, così da non aver nulla o pressochè nulla di comune col vero e proprio Purgatorio futuro, non gli doveva parere un'enormità, trattandosi di un fatto sui generis, determinato da condizioni peculiari, collegato con la repentina grandiosità d'un momento solenne come la risurrezione di Cristo e il suo trionfo sull'Inferno.

In un simile momento un'amnistia generale non istonava, ed essa ha alla fin fine, si badi, un bel riscontro in un altro fatto eccezionale pur esso e pure determinato da condizioni particolari, cioè la purgazione sui generis, molto sbrigativa, molto sommaria, che toccherà ai buoni che morranno il dì del Giudizio o pressappoco; i quali si troveranno nell'impossibilità di fare una purgazione regolare, non dico in un Purgatorio così complicato come il dantesco, ma nemmanco in quello tanto più semplice che i teologi vagheggiano. Per remuovere ogni ingiustizia dal beneficio che parrebbe così toccare agli ultimi viventi, i teologi ricorsero a questa triplice consolazione: che la brevità della purga potrà essere abbastanza compensata dai terrori del finimondo, dalla buona volontà con cui quei superstiti sopporteranno la pena del fuoco distruttore, e dall'intensità del calor di questo [1]). Ed

---

[1]) Cfr. HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium,* III[10], 614; e il luogo tomistico ivi citato.

anche i morti un secolo prima, poniamo, del finimondo, come mai potrebbero fare una purgazione lunga come quella di Stazio o di Ugo Capeto, se la meritassero? Sempre dunque accorciamenti di termini, e accomodamenti di vario genere, bisogna ad ogni modo ammettere. Di quelli che occorrano pel finimondo o per le età prossime a questo il poeta non dice verbo, come non s'occupa della purgazione anteriore alla venuta di Cristo; ma il suo schema è netto, e non tollera aggiunte arbitrarie. Inferno, con Limbo, non per tutti eterno, prima di Cristo; Inferno, con Limbo per tutti eterno, e Purgatorio e Paradiso, dopo Cristo; Inferno, con lo stesso Limbo, e Paradiso, dopo il Giudizio.

Che la costruzione ideale dantesca discordi, per più d'un rispetto, dagl'insegnamenti di san Tommaso, è fuor di dubbio [1]). Questi supponeva un Inferno quadruplice: — quello dei Dannati, tenebroso così per mancanza della visione di Dio come per mancanza della grazia, e penoso per pena di senso; — un altro più sopra, tenebroso per le stesse due mancanze, ma non penoso, cioè il Limbo dei bambini; — un terzo più sopra, tenebroso solo per mancanza della visione divina, non però della grazia, ma con pena di senso, cioè il Purgatorio; — un quarto ancor più sopra, tenebroso, ma men degli altri, per mancanza della visione divina, non però della grazia, e senza pena di senso, cioè il Limbo o Inferno dei santi padri (Patriarchi), o Seno d'Abramo. Da

---

[1]) Cfr. anche SCHERILLO, in *Bullettino,* VIII, 1 sgg.

quest'ultimo, che fu come un Paradiso provvisorio e sotterraneo, trasse Cristo tutti i giusti che lo stavano aspettando, e fece piazza pulita, sicchè il luogo rimase vuoto in eterno. Quando ciò avveniva, i Giudei meno perfetti si stavano purgando nell'Inferno purgatoriale, dove Cristo non discese in persona, e quivi rimasero (salvo quelli che per caso fossero già maturi in quel momento), fino a che non ottennero, ciascuno a suo tempo, il Cielo, così come poi le anime cristiane dopo la propria purgazione. Ai Pagani virtuosi, illustri o no che fossero stati, Tommaso non provvedeva, poichè al più consentiva in massima che i Dannati non privi di meriti potessero venirne remunerati con una semplice mitigazione di pena. Ed a chi notava che, spartito che sia in più sezioni l'Inferno, bisognerebbe assegnare un'apposita sezione (*receptaculum*) per coloro che morti col peccato originale non avessero in sè medesimi altre colpe che veniali, rispondeva francamente che la colpa veniale in tanto è punita con pena temporanea in quanto vi sia unita la divina grazia; sicchè, posto che uno morisse senza questa e col peccato originale, la venialità delle colpe individuali non toglie la convenienza che sian punite con pena eterna [1]). Comunque, egli non escogitò un Limbo o Seno di Rifeo o di Catone, o che

---

[1]) « Illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; quia in Inferno existentes praemium bonorum suorum recipere possunt, in quantum bona praeterita eis valent ad mitigationem poenae » (S. T., III Suppl., in fine della

so io, fosse pure eterno e tenebroso per carenza e della visione divina e della grazia, ma scevro di pena sensibile. Quanto poi alla pena sensibile delle anime purganti, ammise unicamente il fuoco: lo stesso fuoco che ai dannati serve di eterno supplizio, agli espianti serve di purificazione. Su cotale unicità della pena purgativa fu più risoluto e reciso che non su quella della pena eterna, per la quale gli pareva meno sconveniente la varietà. Tutto il complesso della dottrina tomistica, largamente sviluppato e ben martellato in più parti dell'opera maggiore e in alcune opere minori [1]), è ri-

---

Qu. LXIX). — « Et quia iste qui cum originali peccato decedit habet veniale sine gratia, non est inconveniens si ponitur aeternaliter puniri » (Ibid.).

[1]) S. T. Parte III, Qu. LII (dell' ediz. Leonina, vol. IV, pp. 437-48); Parte III, Supplemento, Qu. LXIX (V, pp. 380-91), Qu. LXX, Art. III, (pp. 397-401); Qu. XCVII, Art. I e II (pp. 622-4); Appendice (pp. 649-65); e cfr. le *Distinctiones* corrispondenti del commento ai Libri delle Sentenze, ecc. — Duole che delle opere tomistiche la ristampa favorita dal defunto pontefice non andasse oltre l' una e l' altra *Summa:* duole anche per amor dell' esegesi dantesca. Non so se il presente pontefice abbia caro Dante così come l' ebbe il suo predecessore, e so invece solo che a Dante egli sarebbe più caro che non il predecessore. È pure manifesto che la maggiore agevolezza dell' illustrazione di Dante può parere un troppo lieve incentivo a petto degli altri che l' interesse stesso della religione e della miglior coltura del clero e dei fedeli può suggerire. Ma insomma son molti e varii, come son nobili tutti, i fini che potrebbero consigliare al gentile spirito che regge ora la Chiesa la prosecuzione del buon proposito di chi portò prima di lui il gran manto.

masto poco meno che inconcusso nelle età successive [1]).

Ma Dante se ne staccò dove e quanto gli parve: con la collocazione non sotterranea del Purgatorio; con la varietà delle pene, non che nell'Inferno, nel Purgatorio stesso; col non darsi alcuna briga della purgazione antecristiana; col sopprimer la distinzione fra il Limbo dei bambini, privo della grazia, e il Limbo dei santi padri, immune da tal privazione; col porre in esso Limbo altresì e gli adulti innocenti non battezzati ed i Pagani o i Musulmani virtuosi e illustri, anzi con assegnare inoltre a questi ultimi un luogo riservato e non tenebroso, nè sospiroso, nel quale è verosimile saranno stati prima di Cristo anche i Patriarchi; col ridursi, in conclusione, a un Inferno duplice, che solo badando al « nobile castello » potrebbe dirsi triplice, ossia a un Inferno duplice o triplice così prima come dopo Cristo, di fronte al tomistico Inferno quadruplice, divenuto triplice dopo Cristo. In tuttociò non fece che valersi della sua libertà di poeta ed anche di più o meno teologo, senza incorrere allora la taccia d'eretico, e senza che v'incorra nemmen oggi, non avendo la Chiesa statuito nulla di dogmatico su quei punti in cui il poeta si straniò dall'Aquinate: solamente, oggi un poeta ortodosso ci penserebbe due volte a far uso della propria libertà. Ma l'Aqui-

---

[1]) Ciò si può vedere, per esempio, dai quattro bei capitoli dell'opera di HURTER (vol. cit., pp. 576-615): opera che vorrei aver più competenza a dirla, qual mi sembra, eccellente.

nate stesso non ogni sentenza proferisce in modo assoluto, e non di rado usa termini come *probabile* o *probabiliter* e così via; e nel riassumere limpidamente, con una vigoria ch'è pure lealtà, le diverse sentenze o argomentazioni che correvan pei libri e nelle scuole, lascia intravedere, pur a chi non leggesse altro che la mirabile sintesi sua, la discrepanza delle opinioni, i dispareri dei maestri, le lotte dei disputanti, l'efficacia delle obiezioni altrui, gli ostacoli spesso formidabili ch'egli aveva a superare, gli ansiosi dubbii che doveva aver attraversati. Una vasta letteratura anteriore gl'incombeva, e la disquisizione teologica era sempre allo stato di ricerca viva e spigliata, ove ogni intelletto poteva dir la sua: s'intende, con più o meno d'autorità e di séguito, e risicando di vedersela condannata se la dicesse troppo grossa. Qui non è inutile avvertire che i chiosatori antichi della Commedia, che pure in altri casi s'adombrano se intoppano in alcune finzioni che odoran tanto quanto di eterodosso, e si sentono allora obbligati di mendicare scuse per il poeta, a questo punto invece, nello spiegare la terzina accennante al Purgatorio istituito solo dopo la Redenzione, la intendono pianamente e non prendon alcun'ombra.

XXIV.

La credenza cristiana del Purgatorio s'era venuta lentamente formando e fermando e trasformando, nei primi secoli della Chiesa. E la lentezza si capisce,

poichè, se dall'un lato tutto cospirava a generar tal credenza, dall'altro scarseggiavan i fondamenti scritturali per essa. La ragione e il senso morale l'aggradivano, non parendo nè giusto nè bello che i colpevoli di colpe lievi, o i pentiti di colpe gravi, siano subito pareggiati agli spiriti interamente puri, o che per contrario, a fin di mantenere l'assoluta purezza del regno celeste, siano pareggiati senz'altro ai peccatori gravi e pervicaci. Vi si appagava il sentimento, a cui torna grato lo sperare per sè o pei proprii morti una pena temporanea in tutti quei casi che un'immediata salvezza sembra assurda o inverosimile; a cui torna dolce il non pèrdere ogni contatto coi proprii morti e il credere di poter ancora giovare ad essi col pregare Dio che allevii o abbrevii la loro pena, e dolce il pensiero anticipato di avere alla propria volta quaggiù chi pensi e preghi per chi se n'è ito. La raccomandava lo squisito senso pratico della Chiesa, poichè esclude la disperazione, il seguitar a peccare per la semplice consapevolezza d'averne fatte tante da non poter troppo sperare una pronta salvazione. Inoltre, se lo spirito cristiano ha un non so che di assoluto, d'inesorabile, di fiero, così per certe idee fondamentali e maniere abituali d'esprimersi ereditate dal Giudaismo, come per la stessa raffinatezza e profondità del suo senso morale, onde inclina o alla recisa condanna di ciò che è essenzialmente tristo o alla piena e subita assoluzione di chi è essenzialmente generoso (« oggi sarai meco in Paradiso » disse Cristo al buon ladrone), ha pure per

altri rispetti la tendenza a transigere, a largheggiare, a condiscendere, alla quale ottimamente si confà l'idea della pena temporanea e della pietosa intercessione dei vivi pei morti. Finalmente, la tradizione classica, che tanto s'intromise nella formazione delle idee cristiane, in ispecie delle idee circa la vita futura, e varie religioni orientali e scuole filosofiche con le quali il nascente Cristianesimo veniva a contatto e si affiatava, gl'insinuavano il concetto della pena temporanea e della purgazione successiva, sia pure che gliela presentassero in forme più o men diverse da quelle che il Cristianesimo adottò, e diversissime da quelle che Dante escogitò.

Ma dall'altro lato è innegabile che la Scrittura, mentre per la pena eterna forniva affermazioni chiare, precise, per quanto spicce e asciutte, e così ineluttabili da non potersi eludere se non con interpretazioni sofistiche, per la pena temporanea invece non dava che addentellati scarsi, incerti, o perfino manifestamente vani. Tale oramai sembra pure ai teologi più discreti [1]) il luogo di Matteo e quello corrispondente di Luca, obietto sempre di controversia anche in passato, e che dice così: «Accòrdati presto col tuo avversario mentre sei con lui per istrada, affinchè per disgrazia il tuo avversario non ti ponga in mano del giudice, e il giudice in mano del ministro, e tu venga cacciato in prigione; ti dico in verità, non uscirai di lì prima d'aver pa-

---

[1]) Cfr. HURTER, ibid., p. 611 n.; e si potrebbe vedere anche L. LEONARDI, *Il dogma del Purgatorio*. Savona 1888, p. 19.

gato sino all'ultimo picciolo » [1]). Il contesto prova, più chiaramente nel primo Evangelo ma senza dubbio anche nel secondo, che Gesù intese dare ai discepoli un precetto praticamente buono per la vita ordinaria, il quale inoltre, distogliendoli dai litigii, li disponesse a transazioni conciliative e fraternamente benigne; e san Giovanni Crisostomo ebbe infatti la discrezione di volersi fermare al senso letterale. Sennonchè altri vollero scovarne o soprapporvi un senso anagogico, per cui l'*avversario* sia il Demonio, il *carcere* il Purgatorio, l'ultimo picciolo il debito espiativo fin delle minime colpe; ed è facile immaginare a che arzigogoli si dovesse ricorrere per dare un senso buono ad accordi col diavolo che Cristo stesso consiglierebbe! Altri, pur ammettendo il senso anagogico, nel carcere videro solo l'Inferno: il che può sembrare più cauto, ma consuona meno al senso letterale, chè, posto gli si voglia imporre un senso anagogico, adombrerebbe certo meglio il Purgatorio.

Maggior forza avrebbe un altro luogo di Matteo: « A chiunque avrà sparlato contro il Figliuolo

---

[1]) « Esto consentiens adversario tuo cito dum es in via cum eo, ne forte tradat te adversarius iudici, et iudex tradat te ministro, et in carcerem mittaris; amen dico tibi, non exies inde donec reddas novissimum quadrantem » (M., V., 25-6). — « Cum autem vadis cum adversario tuo ad principem, in via da operam liberari ab illo, ne forte trahat te ad iudicem, et iudex tradat te exactori, et exactor mittat te in carcerem; dico tibi, non exies inde donec etiam novissimum minutum reddas » (L., XII, 58-9).

dell'uomo, gli sarà perdonato; ma a chiunque avrà sparlato contro lo Spirito santo, non sarà perdonato nè in questo mondo nè nel futuro » [1]). Qui almeno non v'è bisogno di scavare sotto al senso letterale, che esso stesso tocca di peccati remissibili all'altro mondo; sicchè l'accenno alla purgazione sarebbe esplicito, se però non fosse così vago qual è e se non fosse verosimile intendere più semplicemente che l'ira di Dio perseguirà il bestemmiatore sulla terra, e poi all'altro mondo col dannarlo all'Inferno.

Importante è una parola di Paolo ai Corinzii, il quale dolendosi come tra loro siano sorti dissensi per il preferire taluni la predicazione di lui Paolo ed altri quella d'altri predicatori, ed insistendo che Iddio solo è tutto e gli altri non sono che suoi cooperatori, dice: — « Secondo la grazia di Dio che è stata a me concessa, da perito architetto io gettai il fondamento; un altro poi vi fabbrica sopra. Badi però ognuno al modo onde tira la sua fabbrica. Infatti, altro fondamento non può gettar chicchessia fuori di quello che è stato gettato, che è Cristo Gesù. Che se uno sopra questo fondamento fabbrica oro, argento, pietre preziose, legna, fieno, stoppie, si farà manifesto il lavoro di ciascheduno;

---

[1]) Et quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei *neque in hoc saeculo neque in futuro* » (XII, 32). Queste ultime parole mancano, è cosa notevole, nei luoghi corrispondenti di Marco (III, 28) e di Luca (XII, 10).

giacchè il Giorno del Signore lo porrà in chiaro, chè sarà disvelato per mezzo del fuoco, ed il fuoco proverà quale sia il lavoro di ciascheduno. Se sussisterà il lavoro che uno vi ha sopra edificato, ne avrà ricompensa. Se di alcuno il lavoro arderà, tanto peggio per lui. Ei sarà bensì salvo, ma quasi per il fuoco » [1]. — Alto alto, il pensiero è chiaro: « basta che sia Cristo il fondamento della nostra predicazione, che se poi sulla cristiana verità uno avrà soprapposte verità preziose e un altro futilità e superfetazioni, ce la vedremo il giorno del Giudizio, in cui l'uno sarà rimeritato di quelle verità predicate e l'altro sarà salvo sì ma.... ». La minaccia del fuoco, così ambigua, fu variamente interpretata, ma una delle più accreditate interpretazioni è che il fuoco lascerà illesi i perfetti, tormenterà i reprobi, purgherà gl'imperfetti. Sennonchè, pur ammessa questa, è evidente che tal purgazione, consistente tutta nel fuoco finale, non risponde al Purgatorio quale comunemente s'intende e quale Dante

---

[1]) « Secundum gratiam Dei quae data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui; alius autem superaedificat. Unusquisque autem videat quomodo superaedificet. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus. Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniucuiusque opus manifestum erit; Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit. Si cuius opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur. Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem » (*Ad Cor.*, I, III, 10-15).

potè idearlo. Non risponde a quel Purgatorio tutto anteriore alla finale conflagrazione, per il quale la teologia, come dianzi s'è detto, ebbe a speculare se gli possano equivalere le angosce della conflagrazione per quegli ultimi viventi che non faranno in tempo a purgarsi in un regolare Purgatorio.

Insomma, nessuna parola di Gesù tocca in modo certo e diretto d'un Purgatorio, d'una purgazione, d'uno stato intermedio tra la salvezza e la dannazione; e nessun accenno indubitabile se ne ha neppur dall'età apostolica, salvo tutt'al più quello oscuro di Paolo a una purgazione remota, rapida, solenne. Si capisce perfettamente che in tanta parvità di materia, e con la norma del Protestantismo di tenersi stretto alla Scrittura, vi siano sètte e riformatori e scrittori protestanti che rifiutano il dogma del Purgatorio, pur essendovene altri ed altre che non ne disconoscono le intrinseche attrattive. Ma si aggiunge un passo dell'Antico Testamento, che, oltre il resto, risospingerebbe la credenza fino ad età prettamente giudaica. È quello famoso del Secondo libro dei Maccabei ove si narra di Giuda, che dopo molte vittorie perdè in una battaglia alcuni pochi Giudei, e quando andò colla sua gente a prendere i corpi di quegli uccisi per seppellirli, in seno ad essi trovò cose donate agl'idoli delle quali s'erano impadroniti in Iamnia, ad onta dell'espresso divieto della Legge. E allora tutti compresero che per tale infrazion della Legge quei compagni eran periti, e benedissero il giusto giudizio del Signore che col farli soccombere avea sve-

lata la colpa da quelli clandestinamente commessa; e si misero a pregare Iddio che dimenticasse quel delitto; e Giuda esortò il popolo a conservarsi senza peccato, mentre avevan veduto co' proprii occhi quel ch'era avvenuto a causa del peccato di coloro che rimasero uccisi; « e fatta una colletta mandò a Gerusalemme dodicimila dramme d'argento, perchè si offerisse sacrifizio pe' peccati di quei defunti, rettamente e piamente pensando intorno alla risurrezione (perocchè s'ei non avesse avuto speranza che quei defunti avessero a risuscitare superflua cosa e inutile sarebbe paruta a lui l'orazione pei morti), e considerando che per quelli che si erano addormentati nella pietà serbavasi una grande misericordia: santo adunque e salutare è il pensiero di pregare pei defunti affinchè sieno sciolti dai loro peccati » [1]).

Orbene, chi legga senza preconcetti e con appena un po' di attitudine a fiutare ciò che in un testo possa esservi d'interpolato, qui sente subito che gli ultimi versetti sono un'appiccicatura tendenziosa, e che più che mai è tale la parentesi che mette in rilievo come a Giuda non sarebbe potuto pa-

---

[1]) Et facta collatione duodecim milia drachmas argenti misit Ierosolymam offerri pro peccatis mortuorum sacrificium: bene et religiose de resurrectione cogitans (*nisi enim eos qui ceciderant resurrecturos speraret superfluum videretur et vanum orare pro mortuis*); et quia considerabat quod hi qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam haberent repositam gratiam. Sancta ergo et salubris est cogitatio *pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur* » (XII, 43-6).

rere utile pregar per quei morti quando non ne avesse sperata la risurrezione. Sembra evidente che il racconto genuino si fosse limitato a dire che, scoperte entro le tuniche dei caduti quelle cose proibite, si comprese che Dio li aveva con la morte puniti del delitto, e si temè ch'ei potesse rimanerne adirato verso il suo popolo, sicchè gli si rivolsero preghiere e sacrificii onde l'esercito si lavasse della macchia di cui alcuni soltanto lo avean contaminato, e la causa di tutti rimanesse ben bene staccata da quella dei pochi, e la giusta vendetta divina apparisse aver avuta tutta la sua efficacia esemplare. Ma checchè sia di ciò, è poi noto che la critica biblica reputa tardiva la composizione di codesto libro, e che non solo l'esegesi protestante lo esclude dal suo canone, ma pur la Chiesa cattolica, che ha finito col ritenerlo canonico, deve ricordare che sant'Agostino non gli attribuiva autorità piena [1]). Inoltre, esso parla ad ogni modo di *risurrezione* soltanto, in senso giudaico, e per ravvisarvi il Purgatorio nel senso cristiano s'ebbero a far molti sforzi. Il peccato di coloro, che Dio avea punito con la morte, ha tutta l'aria d'un peccato mortale, se si bada al precetto trasgredito, il qual suona nientemeno così: « Getterai alle fiamme le loro statue, non desidererai l'argento e l'oro onde son fatte, e nulla di queste cose ti approprierai, per non inciampare, perocchè sono abominazione pel Signore Dio tuo; e nessuna cosa dell'idolo entrerà in tua casa, af-

[1]) Ne abbiam dovuto toccare a pag. 121.

finchè tu non diventi anatema, com'egli pure lo è; lo detesterai come immondezza e qual sudiciume e sporcizia, perchè egli è un anatema » [1]). Perciò alcuni teologi, ritenendo che Giuda Maccabeo e i suoi avessero pregato per la salvezza di compagni periti in peccato mortale, ne trassero conforto alla loro tesi che anche ai dannati possan giovare i suffragii dei viventi. Chi, come san Tommaso, fastidiva codesta tesi, rispondeva che quei soldati, piuttosto che rei d'idolatria, erano forse stati colpevoli di sola avarizia e venialmente (*venialiter*), – il che per verità non bene si concilia con le parole assolute del divino precetto, che maledice pur il semplice desiderio e la mera appropriazione e il mero contatto con quegli oggetti abominevoli –; o in via subordinata soggiungeva una diversa scappatoia da taluni preferita, che cioè i soldati probabilmente nell'atto del morire s'eran pentiti del fallo (proprio la lagrimetta di Buonconte!). E alle parole di Agostino che « a cui giovano i suffragii, o giovano per una piena remissione o perchè sia più tollerabile la dannazione loro (*quibus prosunt suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio*) », Tommaso sfuggiva

---

[1]) « Sculptilia eorum igne combures, *non concupisces argentum et aurum* de quibus facta sunt, neque assumes *ex eis* tibi *quidquam,* ne offendas, propterea quia abominatio est Domini Dei tui; nec inferes *quippiam* ex idolo in domum tuam, *ne fias anathema,* sicut et illud est; quasi spurcitiam detestaberis et velut inquinamentum ac sordes abominationi habebis, quia anathema est » (Deuteronomio VII, 25-6).

alla men peggio con rispondere che costì il vocabolo dannazione è preso largamente per una punizione qualsivoglia, sì da poter includere anche quella del Purgatorio [1]). Infatti grande era la controversia se ed in che limiti potessero i suffragii giovare ai dannati, o in quanto la loro pena ne fosse scemata o interrotta, se non altro fino al Giudizio, o in quanto se ne sentissero confortati ad aver pazienza, ovvero provasser qualche sollievo nel sapersi compatiti, o addirittura in quanto che di diminuzione in diminuzione potesse la pena ridursi a niente. E v'era appunto stata nei primi secoli l'opinione pietosa di Origene o a lui apposta, e di altri, che la purificazione potesse estendersi anche alle anime dannate e persino ai diavoli: opinione che, confacendosi per più rispetti al benigno e perdonevole spirito del mirabile martire del Golgota, avrebbe risicato di trionfare, se le esplicite affermazioni scritturali dell'eternità della dannazione non le avessero sbarrata la via, e se la Chiesa in qualche antico concilio e con l'insegnamento teologico prevalso non l'avesse condannata [2]).

Adunque l'attestazione che il passo dei Maccabei sembrava e sembra dare, dell'esistenza del Purgatorio, era ed è piena di perplessità e di pericoli. E a buon conto, dobbiam ripeterlo, si riferiva ad

---

[1]) S. T., P. III, Suppl., Qu. LXXI, Art. 5 (dell'ediz. Leon. V, p. 407-410).

[2]) S. T., ibid., Qu. XCIX, (p. 639-48). Cfr. HURTER, l. c., 597-600.

un concetto giudaico, non ancora piegatosi al sistema che dipoi si venne congegnando nella Chiesa cristiana. Tale sistema nel suo assetto definitivo, che cioè l'anima appena staccata dal corpo corra subito o alla pena eterna o all'eterno premio, o consegua prima o poi quest'ultimo dopo l'indugio in una pena temporanea, e che l'anima stessa riavrà con la finale Resurrezione il corpo e insiem con questo riceverà il finale Giudizio, risultò dalla combinazione laboriosa del pretto spiritualismo greco con le idee e speranze giudaiche. E ciò a traverso non pochi dissensi e dibattiti e ritocchi e aggiustamenti; come le stesse credenze giudaiche di per sè avevano avuta ed ebbero una lunga storia [1]). Dato il concetto ellenistico che il corpo è un transitorio carcere dello spirito, e che questo, sprigionatosene con la morte, lascia il corpo a imputridire come fa, ed esso raggiunge il premio o la pena, a rigor di logica ciò dovea parer bastevole; e la ricomposizione del corpo aver l'aria d'un miracolo superfluo, e il Giudizio universale, che trova gli eletti già salvi e i reietti già perduti e penanti, apparire una semplice formalità spettacolosa. Viceversa, dato il concetto giudaico della risurrezione dell'uomo tutto intero nel giorno del Signore, a rigor di logica non avrebber dovuto i morti, nell'inter-

---

[1]) Abbiamo ora la fortuna di poter citare un lavoro italiano, *La dottrina della resurrezione della carne nei primi secoli della Chiesa,* di A. Chiappelli: nel vol. XXVI degli Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli.

vallo dalla morte a quel gran giorno, assumere già un modo di esistenza troppo conforme a quello che debbono ricevere, in premio o in pena, dal finale Giudizio. Il Giudaismo, meno pensoso della vita futura che il Paganesimo, per gran tempo aveva assai poco fantasticato e poco teorizzato, e meno ancora fermata una chiara idea dell'immortalità dell'anima; poscia, preoccupandosi più del risorgimento della nazione e del regno d'Israele che non delle sorti individuali, e più dei beni e della gloria terrena che non della beatitudine celeste, ma pure alla fine spingendo sempre più largamente e più in alto lo sguardo, era venuto via via progredendo e ondeggiando dall'idea d'una risurrezione dei soli giusti, connessa con le speranze messianiche, – onde i giusti potessero assister alla restaurata grandezza della nazione –, all'idea della risurrezione di tutti quanti i morti. Non è facile segnar uno svolgimento progressivo, fra tante disparità da libro a libro, e dal pensiero più schiettamente indigeno a quello più o meno inspirato da influssi stranieri; ma a grandi linee pare che la cosa stia così. Il Cristianesimo primitivo poi, continuando e svolgendo alla meglio il pensiero indigeno, finchè durarono le speranze millenarie, non si ridusse subito all'unica Resurrezione del Giudizio finale, ma infine a questa si ridusse. Nel suo ultimo assetto la dottrina cristiana è che, al Giudizio universale, abbracciante in modo solenne tutta l'umanità, e riguardante anche i corpi, allora risorti, precede per ciascun' anima, appena uscita dal corpo, il così detto Giu-

dizio particolare, che insomma, volere o no, decide già dello stato definitivo dell' individuo. E il fuoco distruttore del mondo nel dì del Giudizio, che secondo il primitivo concetto sarebbe stato la formidabile prova per tutti, è in certa maniera pure anticipato, servendo a martoriare i dannati e a purificare i peccatori non meritevoli di pena eterna.

XXV.

Il vocabolo *Purgatorium,* qual sostantivo indicante un luogo, a guisa di *dormitorium* e simili, viene più tardi, e prima si parlò piuttosto d' un *purgatorius ignis,* o di *purgatoriae poenae,* di *purgatoria supplicia* o *tormenta.* Del fuoco poi si disputava in che rapporto propriamente stesse, o venisse, quello del finimondo con quello già operante nell' Inferno; se quest' ultimo fosse vero fuoco o metaforico; come potesse il fuoco vero tormentar le anime ancora non riunite al corpo; se avesse tutte le qualità del fuoco che noi conosciamo; se mantenesse la sua virtù d' illuminare o solo quella di bruciare; che effetto il fuoco del finimondo farebbe sugli eletti; ed altre cose simili, sulle quali la Chiesa non si è mai pronunziata in modo assoluto, benchè sia piuttosto prevalsa, per esempio, l' opinione che le anime già siano tormentate da un fuoco non metaforico [1]).

---

[1]) S. T., P. III, Suppl., Qu. LXXIV e XCVII (V, 433 sgg., 622 sgg.); Hurter, ibid., 590-96.

Al contrario è prevalsa l'idea che del tutto metaforico sia il *verme* immortale che alcuni luoghi della Scrittura [1]) promettono, insiem col fuoco inestinguibile, agli empii, e ch'ei simboleggi i rimorsi e la disperazione. E siccome un altro luogo promette ad essi insieme col fuoco lo zolfo e lo spirito delle procelle [2]), ed un altro, che si presta a stiracchiature anagogiche, minaccia al tristo il passaggio dal freddo nevoso al soverchio calore [3]), onde si faceva un gran disputare se davvero al solo fuoco si riducessero le pene infernali; così san Tommaso si schermiva dicendo esser consono alla divina giustizia che il peccatore, ritrattosi dall'unico bene spirituale per mettere invece il proprio fine nelle cose materiali le quali son molte e varie, sia altresì afflitto in modo molteplice e con molti mezzi. Soggiungeva inoltre, col nome di fuoco designarsi ogni afflizione violenta perciò che il fuoco è massimamente afflittivo, come quello che abbonda di virtù attiva [4]). E poichè per giunta in tali dispute

---

[1]) Giuditta XVI, 21; Ecclesiastico VII, 19; Isaia LXVI, 24; Giobbe XXIV, 20; Marco IX, 43, 45, 47.

[2]) Salmo XI (X), 6 (*et sulphur et spiritus procellarum*). Per il fuoco e lo zolfo, che insomma son tutt'uno, cfr. Apocalisse, XIV, 10; XIX, 20; XX, 9, 15; XXI, 8 (« nello stagno ardente di fuoco e zolfo che è la seconda morte »).

[3]) Giobbe XXIV, 19: *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium*, et usque ad inferos peccatum illius.

[4]) « .... Hoc etiam divinae iustitiae competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quae sunt multae et variae, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur. Ad primum ergo dicendum

s'intrometteva il luogo dianzi riferito di Paolo, che attribuiva al solo fuoco la virtù probatoria nel Giudizio, l'Aquinate osservava che la pena del Purgatorio essenzialmente non mira all'afflizione ma alla purgazione, e perciò deve avvenire mediante il solo fuoco, che ha in grado massimo l'efficacia purgativa [1]). In conclusione, per la prevalenza che i passi scritturali danno al fuoco, la tendenza della teologia era a far di esso l'unica pena, ma non si osava giunger tant'oltre risolutamente, soprattutto per le pene eterne; ed anche oggi una dottrina rigida non esiste [2]).

---

quod, quia ignis est maxime afflictivus propter hoc quod abundat in virtute activa, ideo nomine ignis omnis afflictio designatur si sit vehemens » (ibid., p. 623). E cfr.: « ....sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit » (p. 662).

[1]) « Ad secundum dicendum quod poena purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum, unde per solum ignem fieri debet, qui maxime habet vim purgativam; sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum: unde non est simile » (p. 623). — « Ad secundum, quod poena inferni est ad affligendum, et ideo nominatur ab omnibus illis quae hic nos affligere consueverunt, sed poena purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati, et ideo sola poena ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere » (p. 652).

[2]) « Inter *varias* autem poenas sensus *eminet* ignis, de quo non mediocris est quaestio sitne proprius an metaphoricus tantum ». — « In purgatorio verum esse ignem de fide quidem non est, sed admodum probabile, tum propter auctoritatem haud paucorum patrum...., tum propter consensum theologorum, qui adeo praevaluit in Ecclesia latina ut Eugenius IV

Le quali cose tutte ci spiegano come i Visionisti si sbizzarrissero alla meglio, e con libertà via via maggiore, in ultimo divenuta tradizionale: a ciò consigliati pure dalle reminiscenze, dirette o indirette, dell' Eneide e delle fantasticherie pagane. E ci spiegano pure come tuttavia al fuoco principalmente ricorressero, sibbene ricamandovi sù non poche variazioni; al fuoco, allo zolfo, al sangue, e d'altro lato al ghiaccio, o all' alternanza tra il fuoco e il ghiaccio, ed ai vermi, ai serpenti, ad altre bestie, al puzzo, alle tenebre, a maltrattamenti dei diavoli, ad alcune ricercate torture corporali [1]). Ma per verità coloro o non si misero in ispese con grandi sforzi d' immaginazione, o negli sforzi, quando li facevano, non riuscivano molto; benchè taluni cercassero talvolta perfino una giusta affinità tra la pena e la colpa. Che Dante si giovasse, in massima, della tradizione da essi stabilita oramai, ed anche si giovasse di qualche loro speciale immaginazione, è cosa di cui niuno più dubita; nè, s' è visto, la teologia glielo vietava propriamente, come d' altra

---

sententiam hanc in decretum recipere voluerit unionis, nisi obstitissent graeci.... Dissentiunt vero aliqui theologi nostra etiam aetate, ut Möhler, Dieringer etc. » (HURTER, ibid., p. 591, 613-4).

[1]) Non è indegno di nota che la Visione d'Alberico, che per più d' un rispetto teologizza più delle altre, là dove pone per tormento il gelo si dà la cura di ridurre in certo modo il gelo a fuoco, dicendo: « Ostendit mihi vallem terribilem in qua innumeros quasi congelatae glaciei acervos conspexi.... quod [*il che*] tamen gelu et algorem, *ut glacies,* et ustionem, quasi ignis, miserorum animabus exhibet » (cap. III).

parte lo stesso suo assunto poetico gli avrebbe per contrario reso impossibile di tenere altra strada, cioè di attenersi alla monotonia del fuoco o di poche altre aggiunte. Qualche giunterella la Scrittura stessa gli poteva suggerire, come il sangue [1]) o la grandine [2]); ma c' era parvità di materia, come non molta di più gliene forniva la stessa Eneide, ed egli lavorò senza scrupolo con la sua vivace fantasia. Del fuoco fece il temperato uso che ognun sa e che più sopra abbiamo considerato, e lo diede per vero fuoco; benchè con una differenza non trascurabile tra quel dell' Inferno, che nel proprio viaggio ei deve studiarsi di schivare, e quel del Purgatorio, che si vede sì e si sente, ma non potrebbe mai nè bruciargli il lembo dei panni nè farlo calvo pur d' un capello. Il pensiero tomistico poi, che il fuoco alla fin fine possa significare ogni afflizione veemente, balena da ultimo nel commiato che in cima all' ultima scaletta Virgilio gli rivolge, cominciando

Il temporal fuoco e l' eterno
Veduto hai, figlio....

---

[1]) « Quia sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt, et sanguinem eis dedisti bibere; digni enim sunt » (Apocal., XVI, 6). Di qui gli veniva finanche il suggerimento della convenienza tra la pena del sangue e la colpa dei violenti del primo girone; il qual suggerimento però già era stato sfruttato dall' Alberico.

[2]) « Et grando magna sicut talentum descendit de caelo in homines; et blasphemaverunt Deum homines propter plagam grandinis, quoniam magna facta est vehementer » (Apocal., XVI, 21). Di qui la grandine di Ciacco? E dal verme o dai vermi scritturali forse i fastidiosi vermi dei vili?

Del qual uso sintetico o simbolico del vocabolo, che viene dopo che i due poeti han veduto tutte le pene purgatorie, e della questione che si fece sulla inesattezza della promessa « E vederai color che son contenti Nel fuoco » già avemmo a discorrere [1]).

Ma, dalla nostra non superflua digressione circa quello che boccaccevolmente direbbesi « il fuoco pennace del ninferno », ritornando al passo dei Maccabei, è difficile indovinare fino a che punto l'imperfetta autorità del libro, e le penose dispute a cui il passo dava luogo, e le altre considerazioni critiche accennate (di cui però soltanto un vago intùito avrebb'egli potuto avere), consigliassero il poeta a non tenerne alcun conto, non lasciandosene imporre un vero Purgatorio antecristiano. Certo non se lo lasciò imporre; e alla fin fine, quanto alle offerte per i morti, potè rimanersene ai concetti di sant'Agostino, il quale diceva che esse, se ricadono sopra morti assai buoni vengon ad esser come rendimenti di grazie a Dio, se ricadono sopra morti non molto buoni valgon come propiziazioni, e se ricadono sopra i molto cattivi riescono almeno a consolare in qualche modo i viventi, tuttochè non diano nessun aiuto ai morti [2]). La pia consuetudine,

---

[1]) Cfr. qui sopra a p. 208-10.

[2]) « Si sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde bonis propitiationes sunt, pro valde malis, etsi nulla sint adiumenta mortuorum, qualescumque consolationes vivorum sunt » (*Enchiridion*, n. 10; cit. da HURTER, p. 611).

ben presto, come le diverse liturgie provano, stabilitasi nella Chiesa cristiana, di pregare pei morti, quantunque abbia finito col parere un manifesto argomento della tradizionalità e saldezza della credenza in un Purgatorio, ha pure in sè un non so che d'indefinito: è un'effusione di sentimenti pietosi e teneri, disposta ad ogni possibilità, anche a quella della dolce illusione. Chi sa se a Dante non fosse parsa appunto una mera illusione di tal genere lo zelo di Giuda Maccabeo pei suoi soldati uccisi. Certo è che la credenza in uno stato e in un luogo di purgazione intermedio tra la morte dell'individuo ed il Giudizio universale, sebbene raccomandata dalla ragione e dal sentimento, sebbene confermatasi via via con le opinioni dei Padri (Tertulliano, Agostino, Gregorio Magno etc.) e dei Dottori, e professata dal Concilio di Lione (1274), non era modellata su precise e indiscutibili formule scritturali, nè così rigorosamente definita in punti anche importanti, da non lasciare al poeta teologo una sufficiente libertà nel concepirla e attuarla, purchè stesse fermo ai tre punti essenziali, della precarietà della pena, della sua totale cessazione col Giudizio, dell'utilità dei suffragii.

XXVI.

Una questione secondaria ci resta. Da tre accenni di Dante parrebbe risultare che per lui ogni anima non dannata debba passare per il Purgatorio, e il

diretto volo al Cielo ei non l'ammette. S'è vista la terzina virgiliana che incomincia

> Prima che a questo monte fosser volte
> *L'anime* degne di salire a Dio....
>
> (VII, 4-5)

dove, benchè il vero contrapposto sottinteso sia – « cioè quando eran tuttora avviate semplicemente al Limbo » –, vien pure la tentazione d'insinuarvi che *l'anime* sian *tutte l'anime*. Peggio, quando Casella tocca della foce del Tevere come del luogo d'imbarco delle anime purganti, e dell'angelo navicellaio soggiunge che

> A quella foce ha egli or dritta l'ala,
> Però che *sempre* quivi si raccoglie
> *Qual* verso d'Acheronte non si cala....
>
> (II, 103-5)

non sembra chiaro che sempre nella barchetta dell'angelo finisca *qualunque* non finisca nella barcaccia di Caronte? Peggio ancora, quando Stazio spiega come l'anima dopo la morte si formi attorno una specie di corpo aereo, dice che, prima di tal formazione e subito dopo la morte, l'anima

> Senz'arrestarsi, per sè stessa cade
> Mirabilmente *all'una delle rive:*
> *Quivi* conosce *prima* le sue strade
>
> (XXV, 85-7).

Veramente, Guido e Buonconte da Montefeltro ed i barattieri lucchesi sembra che fossero informati delle loro strade già sin dal luogo dove lasciavano

il corpo, già innanzi di giungere a nessun imbarcatoio, e che alle rive non cadessero da sè stesse; ma codesta è una delle curiose contradizioncelle dantesche tra certe finzioni poetiche particolari episodiche, di gusto leggendario, e le sue stesse norme generali, poetico-teologiche, epperò lasciamole andare. Gli è che la sua norma appunto parrebbe fosse che ogni anima eletta debba traversare, sia pure per poco, il monte della purgazione. O Acheronte o Tevere, o Caronte o il celestial nocchiero, o la valle d'abisso o il santo monte, o la strada dell'Inferno o la strada del Purgatorio: ecco il dilemma. Al quale non si fosse sottratto nè potesse sottrarsi nessuno, o solo al più così pochi da non metter conto di pensarci nel formulare la regola; e certo non sperava di sottrarvisi lui, poichè, pur dopo una così singolar grazia come quella di visitare in anima e corpo il regno dell'espiazione e quel della gloria, egli non si riprometteva altro che di tornare a sopportar di fatto quelle pene espiative che ora contemplava o un pochino assaggiava.

Tuttavia, non solo Dante stesso nella Vita Nuova aveva parlato della morte di Beatrice, e del padre e d'un'amica di lei, in tali termini da escludere poco meno che necessariamente una qualsivoglia loro sosta nel Purgatorio, e non solo fa parlare il *martire* Cacciaguida e del *martire* Boezio e di san Francesco in termini simiglianti, e non solo la credenza comune dei fedeli tocca volentieri di diretti voli di persone care verso il Cielo, ma san Tommaso gl'insegnava che « non appena è sciolta dal

corpo, l'anima o è immersa nell'Inferno o se ne vola ai cieli, salvo che non sia impedita da qualche reità per la quale occorra che il volo si differisca, onde prima l'anima si purghi; e questa verità manifestamente attestano le autorità della Scrittura e gl'insegnamenti dei Padri, sicchè il contrario è da tenere per *eresia* » [1]. Vero è, si badi, che simili affermazioni i Padri e i Dottori, come la moderna teologia [2], le rivolgevano contro chi volea differito il premio o la pena a dopo il Giudizio universale, sopprimendo insomma il Giudizio particolare ad onta delle contrarie autorità scritturali risultanti dalla Parabola dell'epulone e dalle parole di Cristo al buon ladrone (Luca XVI, 22 sgg.; XXIII, 43) [3]. Sennonchè, quale che fosse il punto di par-

---

[1]) « Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae, *statim* ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur vel *ad caelos evolat, nisi* impediatur aliquo reatu quo oporteat *evolationem* differri, ut prius anima purgetur; et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur et documenta sanctorum Patrum, unde contrarium pro *haeresi* est habendum, ut patet 4 Dialog. (Greg. cap. 25. et 28.) et in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus (cap. 88. inter op. Aug.) »: S. T., III, Suppl., p. 383. E cfr. *S. contra Gentiles*, IV, XCI (dell'ediz. leon. p. 706-8).

[2]) Cfr. HURTER, p. 578-80.

[3]) Le quali ultime costrinsero invece san Tommaso a supporre, per via di quel così risoluto *oggi*, che il ladrone scendesse con Cristo all'Inferno, e vi stesse quell'un giorno e due notti che verosimilmente Cristo vi stette, e che quindi il Paradiso fosse sulle prime per il ladrone un Paradiso non corporeo ma spirituale, cioè la compagnia di Cristo, la fruizione della divina gloria. Cfr. S. T., III, Qu. LII, Art. 4 (p. 442-3).

tenza della dottrina, essa a buon conto parlava di volo al Cielo, e come d'un fatto normale, rispetto al quale il caso della purgazione venga ad essere non altro che una necessaria riserva e una sottospecie. Quello stesso vocabolo *volo*, che con tanta insistenza e quasi con abbandono poetico il teologo adopra, concorda perfettamente con le comuni speranze ed espressioni dei credenti e con le concezioni dantesche della Vita Nuova!

Che abbiamo dunque a credere? Che gli sia piaciuto di divenir più rigido dei suoi teologi? Impossibile non è, nè avrebb'egli avuto a temerne la taccia di eretico, poichè questa, a ben guardare, minacciavasi dall'Aquinate a chi negasse l'immediata dannazione o certezza di salute dell'individuo dopo la morte, non già feriva propriamente chi pei salvati immaginasse più o meno difficile e lenta la via al Cielo. E non dobbiamo dimenticare la sentenza di sant'Ambrogio, che richiamammo a proposito del fuoco del settimo girone (p. 211), ossia che fin pei santi più gloriosi sulla soglia del Paradiso la spada fiammeggiante sarà girata intorno, senz'altro privilegio per loro che la gran brevità di cotal prova. Nulla vieta in fondo in fondo che il poeta in ciò sentisse in modo più ambrosiano. Potrebbe altresì farsi un'ipotesi conciliativa, che cioè la regola immaginata da Dante sia che tutte le anime non dannate debbano piombare alla foce del Tevere e quivi apprendere se la loro strada sia di tragittare al Purgatorio o di salire senz'altro al Paradiso. Le anime dannate, cadute appena sulla

riva d'Acheronte, conoscerebbero la strada loro, che è unica, quella della pena eterna; le anime elette, cadute appena alla foce del Tevere, conoscerebbero d'esser sulla strada della salute, strada però duplice, della quale apprenderebbero subito se spettasse loro la via del mare o l'aerea. Non c'è che dire, se fossimo dei teologi alle prese con un passo della Scrittura, la scappatoia potrebbe parere eccellente; ma, siamo alle solite, noi stiamo ad interpretare il pensiero d'un poeta, e questo dovrebbe esser comunque trasparente dalle sue parole o evidentemente sottinteso. E non è, ed è anzi innegabile che, quando leggiamo che l'anima sol dopo caduta miracolosamente sull'Acheronte o sul Tevere conosce per la prima volta le sue strade, il modo più piano e schietto d'intendere è che allora per la prima volta l'anima sa se è dannata o salva: semplice dilemma, non trilemma, non dilemma di cui un dei corni sia bicornuto. Nè quel plurale *strade,* in rima com'è e in sintassi poetica e in discorso sintetico, basta a insinuare una supposizione più molteplice. Eppoi, la supposta corsa ad un imbarcatoio come a prima tappa d'un volo all'insù, la presentazione di tutti ad una stazione navale per dover quindi o navigare o volare, e per poco non diciamo l'alternativa fra un treno omnibus e un treno lampo, urta discretamente il senso estetico, raffredda l'impeto mistico: spiacerebbe perfino all'intima poesia della donnicciuola, non che alla poesia e all'arte sublime di Dante. Chiunque immagina che un'anima bella sia stata lì per lì as-

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE TORINO

sunta in Cielo, se la immagina volata lassù per la più corta, nè par possibile che al poeta sorridesse per la sua Beatrice l'immaginazione d'un volo condizionato. Come d'altra parte non è verosimile che, per amor di lei e di altri esseri singolari, ei tenesse entro di sè in serbo una sottil distinzione tra voli direttissimi e voli preceduti da una scorserella al Tevere!

Meglio dunque fermarsi al senso più piano e più rigido, e cercar di rendersene conto con ragioni di simmetria poetica. Posto ch'egli ebbe il Purgatorio in una sede insulare, gli dovè parer bello il correlativo tragitto marino. Questo, a rigore, non sarebbe stato necessario per dei puri spiriti; i quali, come cadono *mirabilmente* all'una o all'altra riva fluviale, così avrebbero potuto trovarsi senza più, per un altrettanto semplice miracolo, al lido che Catone sorveglia. Ma il nautico tragitto gli forniva belle antitesi: tra il cruccioso Caron dimonio e il dolce nocchiero celestiale; fra il tetro imbarco, affollato, affannoso, violento, e il tranquillo approdo, giulivo, disinvolto, spiccio; tra due scene e condizioni caratteristicamente opposte. Ciò anche a prescindere da fini secondarii, non secondarii però rispetto alla poesia, come l'episodio stupendo di Casella e l'intervento squisitamente tragicomico di Catone. Il tragitto, tanto fertile di effetti drammatici, lo portò a immaginare anche un luogo di partenza; a porre un'altra antitesi, misticamente efficace, fra la trista riviera infernale e il sacro Tevere dell'alma

Roma [1]). Certo, a dirla di passata, curiosa idea può sembrare il fingere un imbarcatoio per l'altro mondo in un lido tanto scoperto e prossimo, dove, si direbbe, ogni semplice mortale avrebbe potuto prendersi il gusto di assistere alla manovra della singolare navicella; la quale, si direbbe pure, non sembra essere invisibile ad occhio umano, poichè Dante vivo la scorse. Ma la scorse in un viaggio soprannaturale, dove ogni passo è per lui un privilegio e una grazia divina, e può quindi ritenersi una special grazia anche l'aver veduto quella volta cogli occhi del corpo la navicella a tutti invisibile; sicchè non ci fermiamo su questo. Intanto, stabilito che ebbe un reciso contrapposto tra i due fiumi e i due imbarchi, gli dovè piacere d'incarnarvi un contrapposto reciso tra la prima sosta della dannazione e la prima della salvazione. E giacchè egli poteva ben credere che praticamente parlando le anime tanto perfette da meritare subito il cielo siano assai poche, e difficilissimo sia che almeno qualche peccatuzzo veniale le più delle anime non abbiano da espiare, gli sarà sembrato lecito il mettere una regola generale conforme alla poetica antitesi tra le due rive, e non occuparsi d'altro. Sennonchè, pur ridotta la cosa a questi termini, vien sempre da domandare: ma ammetteva egli eccezioni alla regola? alcune eccezioni non eran quasi tradizionali

---

[1]) Lasciamo da parte gli arzigogoli sul nome *Ostia* che il Perez pretese leggere nel pensiero di Dante, tanto più che nè qui nè altrove il poeta nomina la città.

nel suo cuore? e altre non gli erano imposte dalla credenza comune? e perchè non le lasciò intravedere? L'amore del contrapposto tra i due fiumi l'avrebbe spinto fino a contentarsi di rannicchiare tutte le eccezioni in una mera restrizion mentale? Chi credesse rispondere allegando il disputar che si fece se e quali personaggi affatto eccezionali andassero in cielo in modo conforme a Cristo, confonderebbe due questioni diverse, dappoichè quella disputa è se e quali personaggi siano già in Cielo in anima e corpo, come v'è Cristo che il terzo dì risorse dal sepolcro e non ha bisogno di ricuperare il suo corpo dalla gran Resurrezione della carne nel Giudizio finale [1]). Per quel che riguarda invece i puri spiriti, sembra evidente che la teologia avrebbe consentito al poeta di porre che non tanto poche fossero le eccezioni di spiriti assunti subitamente in cielo, e gli avrebbe forse addirittura suggerito di limitare la *norma* della generale purgazione con la *sottonorma* dei possibili voli diretti: con che già avrebbe invertiti, almeno in apparenza, i termini tomistici, ove s'è veduto che, se non altro nel modo dell'espressione, il volo diretto è quasi la norma, ed è sottonorma la purgazione.

---

[1]) Su questa materia Dante si pronunzia nel Paradiso (XXV, 122-9) facendo dallo stesso Giovanni, di cui, come a suo tempo diremo, si credeva comunemente che non fosse mai morto e si trovasse in anima e corpo all'altro mondo, asseverare che in cotal maniera stanno in Cielo unicamente Cristo e la Vergine.

XXVII.

Con la questione, risolta negativamente dal poeta, se avanti Cristo esistesse il Purgatorio, sarebbe sbadataggine il confondere il quesito se avanti Cristo esistesse dove che sia la credenza in una qualsivoglia purgazione dopo morte. La risposta affermativa, la quale già avemmo ad insinuare più sù, è facile ed esente da dubbio. Molte religioni e filosofie, o anteriori al Cristianesimo o estranee ad esso, ammisero o ammettono le pene temporanee, o magari non ammettevano o non ammetton che queste, negando le pene eterne. Il pensatore cristiano può bensì affermare essere stata un'illusione dei Pagani ed essere un'illusione dei buddisti e di altri la speranza loro in pene espiative, ma non può ignorare che prima e fuori del Cristianesimo quella speranza si ebbe e si ha. Del pari, non v'è pel Cristiano cosa più certa di questa, che solo la morte del Redentore abbia dischiuso agli eletti il Cielo; e ciò nonostante il Sogno di Scipione, per non dir altro, e per citar proprio uno scritto che l'Alighieri dovè di certo conoscere e da cui parecchie ispirazioni trasse nel Paradiso, insegnava il rapido ritorno al Cielo delle grandi anime benemerite della patria. Non parliamo poi degli Elisii o di altre remote sedi beate. Naturalmente, tutte quelle illusioni gentilesche ebbero non poca influenza sulla formazione delle idee cristiane: pur delle idee di

conio dommatico o teologico, e tanto più delle credenze misticamente immaginose o delle poetiche fioriture. Più in là ci toccherà richiamare le altre sedi beate a proposito del Paradiso Terrestre, come da gran tempo fu notato che il nobile castello del Limbo di Dante non è che una riduzione della parte elisiaca dell' Inferno virgiliano (quantunque, pure così ridotta, la finzione dantesca torni un po' ardita agli occhi del teologo). Anzi il razionalista psicologo o storico delle idee morali può esser perfino tentato a sorridere della ingenuità onde il Cristianesimo nega alle anime pagane l'effettivo conseguimento di quelle speranze che tuttavia il pensiero cristiano ereditò in buona parte dal pagano, o della ingenuità di Dante in particolar modo. Ma ciò non riguarda direttamente noi che non facciam la storia delle idee morali, sibbene l'esegesi del poema, alla quale basta il fermare questo punto: il poeta pose che le sole anime cristiane abbiano il beneficio d'una pena espiativa dopo la morte, e nondimeno sapeva che il concetto di tal purgazione, sia pur prematuro e illusorio, era già rampollato in menti pagane, e dalle concezioni poetiche in cui taluna di esse lo aveva incarnato cercò di cavare tutto quel po' di costrutto che potè nel foggiare le invenzioni proprie.

Platone [1]) distingueva dai peccatori insanabili i sanabili, non solo appo gli uomini, ma appo gli

---

[1]) Nel Fedone (cap. 57, 61-2) e sulla fine del Gorgia. Cfr. anche Perez, p. 25.

Dei e gl'Inferi; e parlava d'una dimora espiativa nel Tartaro, la quale, purchè lo consentissero prima o poi le parti offese, conducesse presto o tardi alla liberazione da quel carcere e al sospirato passaggio dell'Acheronte. Il Sogno di Scipione si chiude con l'avvertimento dell'avo al nipote, di esercitar l'anima nelle cose ottime quali le cure per la patria, onde volar più velocemente al Cielo, e di astrarre il più possibile dal corpo, prigione dell'anima, guardando invece al di là: giacchè le anime dedite alle voluttà corporee e schiave di queste, quindi violatrici delle leggi divine ed umane, staccate che sian dai corpi si rivoltolano lungamente attorno alla Terra, nè torneranno al Cielo, sede originaria di tutte le anime, se non dopo molti secoli di agitazione [1]). Inoltre, nella parte buona dell'Inferno virgiliano v'è una specie di Purgatorio (VI, 703 sgg.), ove certe anime con varie pene detergono le loro terrene macchie, si raffinano, ed o vanno, e son poche, agli Elisii, oppure, dopo mill'anni, bevuto il

---

[1]) « Hanc tu exerce optimis in rebus: sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus, velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit. Idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore eminebit foras, et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi qui se corporis voluptatibus dediderunt, earumque se quasi ministros praebuerunt, impulsuque libidinum, voluptatibus obaedientium, deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi *circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur* ».

Lete, risentono il desiderio della vita, sicchè tornano ad informare quassù altri corpi. È una purgazione connessa in parte alla metempsicosi, come lo è più o meno in altre religioni; e della metempsicosi, in senso pitagorico e subordinato ad altri concetti morali, trovava Dante uno schizzo poetico pure nel XV delle Metamorfosi. Ora, se del concetto platonico gli giungesse alcuna indiretta notizia, o cos' altro potesse egli raccattare, circa la purgazione dopo la morte, da altri cenni di scrittori antichi certamente o presumibilmente noti a lui, non sapremmo dire. Quel che preme è di notare fin dove si giovasse del modello virgiliano.

Nel comporre l' Inferno ebbe assai presente codesto modello, nello schema generale e in moltissimi particolari schematici, non men che nella condotta e nell' intonazione poetica [1]). Nel passare al secondo regno la vera e propria falsariga virgiliana gli veniva a mancare; nè, con tutta la strapotente originalità del suo ingegno, avrà egli provato perciò uno schietto senso di liberazione e sollievo. Originalissimo per spontanea necessità di natura ed anche per legittimo sentimento di sè, teneva però tanto al freno dell' arte, aveva dell' antichità e di Virgilio un concetto sì alto, era così sinceramente entusiasta e tenero pel suo maestro, con l' orgoglio si contemperava in lui tanta buona modestia, in-

---

[1]) Mi avvenne di poter fare di ciò una rigorosa dimostrazione (*Studii,* 225 sgg. e passim), contro alle distratte od erronee persuasioni che prevalevano.

genua, candida, che il distaccarsi dalla sua guida gli doveva tornar non poco rincrescevole. Non avrà pianto « perchè Virgilio se ne vada », non si sarà sgomentato, ma nemmanco si sarà rallegrato. Anzi avrà sentito qualche conforto pensando che nel secondo regno la guida dell'Eneide non gli veniva meno in tutto e per tutto; e a buon conto, se si compiace d'aver a « correr miglior acqua » in quanto alla materia, non si vanta, come farà nell'esordio paradisiaco, di mettersi per acqua che « giammai non si corse ». A dir vero, nel modo di condurre la narrazione ed il dramma, nella perfetta umanità della poesia, nella squisitezza dell'arte e dello stile, in tutte quelle cose insomma in cui egli trascende il medio evo e si raccosta all'antichità, come pure per la libera imitazione di singole frasi e versi e situazioni e personaggi ed espedienti, non cesserà nella stessa terza cantica di guardare all'Eneide. In ciò non vi è divario sostanziale fra le tre cantiche, nè a ciò è qui rivolta principalmente la nostra mira. Ma nella seconda cantica il disegno stesso fondamentale, molto molto meno che nella prima, ma ben più che nella terza, deve all'Eneide qualcuna delle sue linee: o dove questa pure tocca della purgazione, o, si badi, in quanto altri tratti di quell'Inferno si poterono adattare al Purgatorio cristiano. Non sempre alla sola Eneide deve quelle linee, beninteso, giacchè, al solito, altri incentivi ci si unirono o sin da principio o via facendo; nè l'intimo rapporto cronologico tra questi incentivi ed i suggerimenti del modello è facile ad indovi-

nare: egli medesimo talora non ne avrà avuta chiara coscienza o serbata a lungo fida memoria. Ma basta avvertire le conformità tra i due racconti, e quanto c'è di differente nel conforme, ed insieme tener d'occhio le ragioni concomitanti che mossero o poteron muovere il secondo narratore a rimetter il piede, il piè leggiero, sull'orma del primo.

Ad altro proposito abbiam vista l'antitesi che a Dante piacque di porre tra il nocchiero dell' Acheronte e quello del Tevere, ma ciò che in atto è antitesi, è in fondo, rispetto all'estro, derivazione; e si può dir senza raccapriccio che codest' angelo è figlio del demonio, e il suo lieve legno è costruito in parte con ischegge strappate alla nave di Caronte. La cosa è manifesta già nel suo senso più elementare, in quanto cioè la scena del Purgatorio è un duplicato, accomodato all'uopo e travolto, della scena infernale: un secondo duplicato, poichè un primo n'è quello di Flegiàs, e, com'altri ha argutamente detto, la *ferruginea cymba* ha generato nella Commedia poco meno che una piccola flotta [1]). Ma v'è di più: dell'ampia narrazione latina (En. VI, 295-330, 384-416) non ogni tratto era stato trasportato all'Acheronte dantesco. Qualcuno fu invece posto nella palude degl'Irosi, ove l'entrar di Dante nella barchetta di Flegiàs produce effetti simili a quelli che l'entrar d'Enea nella nave di Caronte, a tacere anche di qualche simiglianza nel

---

[1]) G. Albini, nella *Lectura* del c. II, p. 23.

finale approdo [1]). Ed un altro tratto, il giudizio discrezionale di Caronte nell' accogliere or questi or quelli e nel rifiutare tutti gl' insepolti, – inutile nell' Inferno dantesco, ove questi ultimi son trasformati in gente che non tragitterà mai le acque acherontèe, e pur invidiando chi lo tragitti non tenta di farlo –, diviene una prerogativa notevole del nocchiero celeste [2]). Il giudizio ancor più discrezio-

---

[1]) ....simul accipit alveo
Ingentem Aenean. Gemuit sub pondere cymba
Sutilis et multam accepit rimosa paludem.
Tandem trans fluvium incolumis vatemque virumque
Informi limo glaucaque exponit in ulva.
(412-6).

....E sol quand' io fui dentro parve carca.
Tosto che il duca ed io nel legno fui,
Secando se ne va l' antica prora
Dell' acqua più che non suol con altrui.
(VIII, 27-30).

Non senza prima far grande aggirata
Venimmo in parte dove il nocchier, forte,
Uscite, ci gridò, qui è l' entrata.
(79-81).

[2]) Navita sed tristis nunc hos nunc accipit illos,
Ast alios longe submotos arcet harena.
(VI, 315-6).

Ed egli a me: Nessun m' è fatto oltraggio
Se quei che leva e quando e cui gli piace
Più volte m' ha negato esto passaggio,
Chè di giusto voler lo suo si face....
Ond' io ch' era ora alla marina volto....
Benignamente fui da lui ricolto.
(Purg. II, 94 sgg.).

nale dell' angelo si uniforma al volere divino, come del resto anche il rifiuto del Caronte pagano agl' insepolti non è capriccio suo, nè la scelta che fa tra gli altri che accoglie sembra implicare alcuna soperchieria; ma che l' angelo abbia quella facoltà, e le anime purganti possano per un tempo più o meno lungo e non astretto ad alcuna norma esser da lui rifiutate, e rimaner a scorrazzare, come Palinuro, e ad attender sul Tevere (o dove altro?), è cosa tanto singolare, che non si spiega se non per due spinte efficaci: la suggestione dell' Eneide, e l' utilità di essa a render possibile l' episodio di Casella, morto da più tempo. Ammettiamo pure che l' arbitrio dell' angelo si risolva come in un primo mezzo d' espiazione delle anime, in un' antipurgazione per alcune di esse preposta a tutto il rito della sacra montagna, e che con una considerazione di tal genere abbia l' artista acquetato ogni scrupolo che s' affacciasse a lui moralista; ma c' era egli bisogno d' una simile antipurgazione dove c' è un Antipurgatorio e per giunta la zona degli scomunicati? C' era bisogno d' un' antipurgazione tiberina di cui non ci dà nemmanco una dichiarazione dottrinale?

La teologia ammetteva ed ammette che, oltre al poter l' uomo ancor vivo sopportar dolori che vadano a sconto de' suoi peccati, siavi pei morti, a compimento di tale sconto ove sia stato imperfetto, una duplice sede di purgazione: il Purgatorio propriamente detto, ed una purgazione che sia visibile ai vivi, o affinchè questi ne traggano ammaestramento, o affinchè ne cavino la conseguenza d'

aiutar i morti co' suffragii [1]). Così era lasciato uno spiraglio alla credibilità di tante pie leggende, che ne corsero d'ogni maniera (finanche di perenni bagni sulfurei caldi ai Bagnoli); e si riconoscevano opinioni diverse, benchè dichiarate meno probabili: restava quindi aperto l'adito al poeta di finger cose un po' strabilianti. Ma tale davvero è, bisogna convenirne, la finzione dantesca, rispetto all'ossatura di tutta la cantica; tanto più che non lascia intravedere che le anime sul Tevere, o giù di lì, aspettanti la de-

---

[1]) « Respondeo dicendum quod de loco purgatorii *non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura,* nec rationes possunt ad hoc efficaces induci; tamen *probabiliter,* et secundum quod *consonat magis sanctorum dictis et revelationi factae multis,* locus purgatorii est duplex: unus secundum legem communem, et sic locus purgatorii est *locus inferior inferno coniunctus,* ita quod idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno et qui iustos in purgatorio purgat, quamvis damnati, secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint; alius est locus purgatorii secundum dispensationem, et sic quandoque in diversis locis *aliqui puniti leguntur,* vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia Ecclesiae mitigaretur. *Quidam* tamen dicunt quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit. *Quidam* vero dicunt quod puniuntur *supra nos,* secundum legem communem, *quia sunt medii inter nos et Deum, quantum ad statum;* sed hoc nihil est, quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infirmum in eis, scilicet peccatum » (S. T., P. III, Suppl., Append., Qu. I, Art. II, p. 651-2; e cfr. *C. Gent.*, p. 707, e Hurter, l. c., 615). L'ultimo periodo si tenga bene a mente, chè ci servirà in un capo successivo.

gnazione dell'angelo, fosser visibili ai mortali, sì da venirne alcun bene a quelle o a questi. Nè alla finzione, ripeto, sarebbe Dante ricorso, se non fosse stato sedotto dal carme di Virgilio e dal canto di Casella.

Il che è reso viepiù manifesto dalla giunterella accessoria, veramente curiosa, che, sebbene le indulgenze giubilari avessero indotto l'angelo in quell'annata a non far la solita cerna e imbarcare chiunque gli si presentasse, e quindi Casella da tre mesi avrebbe avuto pronto l'imbarco, ei se n'era andato ciondolando, chi sa dove, e solo in quel giorno s'era trovato alla foce del Tevere: proprio in tempo (o vedi caso!) da giunger a coglier Dante allora allora sbucato d'Inferno. È una bizzarria nella bizzarria, una stiracchiatura nella stiracchiatura; per quanto l'una e l'altra coonestabili alla meglio con sottigliezze teologiche non illecite, con la rassomiglianza a racconti leggendarii o autorità ascetiche, e la bizzarria accessoria sia intrecciata e consacrata col fatto solenne del Giubileo. Che anche l'accenno ciceroniano alle anime men pure, aggirantisi a lungo intorno alla terra innanzi d'esser ammesse al cielo, aiutasse in qualche modo l'invenzione dantesca, è probabile. Che vi contribuisse altresì il fantasma platonico delle anime non dannate definitivamente al Tartaro, che in capo a un anno ne son ributtate fuori, ed ammesse a passar l'Acheronte se le persone da loro offese il consentano, e se no ripeton d'anno in anno la prova, è cosa possibile; ma non oseremmo dichiararla pro-

babile, se non quando si riuscisse a dimostrare che un'eco qualsiasi di quei detti di Platone arrivasse fino a Dante.

XXVIII.

Proseguiamo. Gl'insepolti virgiliani diedero ansa pure all'invenzione della zona de' contumaci. Già nella prima cantica avevano concorso a suscitare il fantasma d'una certa genìa, ancor essa scorrazzante sull'Acheronte e dal tragitto umiliantemente esclusa: i vili egoisti. Qui, nella seconda, abbiamo daccapo un duplicato, direi quasi la sfaldatura di cosa che nel concetto pagano e nella rappresentazione virgiliana è unica; ossia gl'insepolti diventano gli scomunicati. Errano pur questi su una riva, benchè non d'un fiume sotterraneo ma dell'aperto mare; pur essi aspettano, bensì con minore angoscia, che si maturi la loro ora, non già del tragitto, anzi del salire; anche per essi la maturità è arrecata dal trascorrer di un tempo prefisso, che è il trentuplo del tempo vissuto con la scomunica, come per gl'insepolti era un centennio dalla morte; anche per essi il termine può venir abbreviato, mercè i suffragii, come per gl'insepolti l'imbarco era tosto da sperare appena i superstiti riuscissero a rintracciar e seppellire il cadavere, o almeno ad erigere un vuoto monumento con cerimonie espiative (En. III, 62-8; VI, 327-36, 362-6, 377-83).

S'aggiungono altre congruenze. Manfredi, il solo degli scomunicati messo in rilievo, è anche lui un

insepolto o dissepolto; e delle sue ossa si affligge come Palinuro, il solo messo in rilievo tra i suoi pari. Con le elegiache parole

> Or le bagna la pioggia e move il vento
> Di fuor del regno, quasi lungo il Verde....

riecheggia il

> Nunc me fluctus habet versantque in litore venti.

Di certo, per l'ombra di Manfredi l'indugio sulla riva del Purgatorio non è cagionato dalla condizione del suo cadavere, ma dal fatto spirituale dell'esser morto scomunicato. Se il cadavere fosse stato fra poco raccolto e seppellito, così come la Sibilla promette a Palinuro che in breve avverrà del suo, non gliene sarebbe venuto lo stesso beneficio che Palinuro ne avrà: tutt'al più gli avrebbero un po' giovato i suffragii che accompagnassero il nuovo seppellimento. Il concetto è dall'una all'altra religione profondamente mutato. Nella pagana, il cadavere è di per sè qualcosa d'impuro, che va purificato coi riti della tomba: la mancanza di tali cerimonie espiatrici nocerebbe anche al più pio degli uomini e al più accetto a' ministri della religione, sicchè la sofferenza oltremondana dell'ombra può essere effetto d'una mera disgrazia, quale il naufragio, non men che dell'ira divina o umana che faccia mancare il seppellimento. Nella cristiana, benchè la sepoltura in terreno sacro e la benedizione del cadavere appaghi sentimenti assai gentili e valga come un esorcismo (Buonconte informi!) e come un

suffragio all'anima che sia in purgazione e che so io, l'anima buona d'un naufrago o di qualunque insepolto non ha da ciò nulla a temere pel suo destino.

Di quelli poi che errano con Manfredi sul lido non è detto che il loro corpo abbia fatto una fine altrettanto misera, nè è necessario il supporlo; come viceversa Buonconte è più sù, e non è detto che abbia dovuto sostare sul lido, quantunque il suo cadavere facesse secondo il poeta una fine da naufrago. Sennonchè, non solo Manfredi rispetto alla poesia è tutto, è tutta la sua classe, onde una conformità accidentale di fronte alla teologia ritorna sostanziale per la poesia; ma sin nei sottintesi teologici una tal quale somiglianza non fa difetto, chè la scomunica può dar luogo a conseguenze più o men gravi per il cadavere, e in ogni caso, tra l'esclusione del corpo dai riti funebri pagani e l'esclusione dell'uomo vivo dai riti della Santa Chiesa, v'è di comune il modo non regolare onde l'anima staccata dal corpo si presenta al suo destino finale. Con ciò è logicamente giustificata un'altra consonanza, tra la smania di Palinuro che supplica Enea di ricercare il suo corpo e sotterrarlo o di aiutar comunque lui, e la premura di Manfredi di farsi scorger da Dante sicchè avverta la figlia Costanza che i suffragii per lui non son perduti, anzi opportunissimi. Manfredi è più tranquillo di Palinuro, come la differenza tra i due casi e le due religioni portava, ma il chiedere entrambi un aiuto è conseguenza della condizione rassomigliante.

Analogia accidentale invece ed imperfetta, ma tuttavolta non priva nemmanco essa di significato per la genesi dell' ideazion poetica, è tra l'assicurazione di Palinuro – che la sua caduta in mare fu casuale, non già da divino proposito (*nec me Deus aequore mersid*), e che la presente condizione del suo cadavere fu opera di tristi che lo assalirono mentre afferrava finalmente la sponda italica –, e la protesta di Manfredi, d'essersi riconciliato con Dio, e del doversi il maltrattamento del cadavere suo soltanto alla persecuzione astiosa di sacerdoti maligni. La breve descrizione della crudeltà di quei che assalirono Palinuro reso poco svelto dall'aver le vesti bagnate (*madida cum veste gravatum*) non fu senza efficacia su quella di Iacopo del Cassero impigliato fra le cannucce e il brago della palude; e i poco men brevi accenni di Palinuro stesso sul modo onde precipitò in mare, e per tre notti fu trascinato violentemente da questo, non furono forse senza effetto sulla narrazione di Buonconte circa la caduta sua e il travolgimento giù pegli affluenti dell'Arno: come già una cotal consonanza v'è nella maniera con che i due racconti son provocati [1]). Viceversa, uno dei tratti più sin-

---

[1])

Quis te, Palinure, deorum
Eripuit nobis medioque sub aequore mersit? (VI, 341-2).

Qual forza o qual ventura
Ti traviò sì fuor di Campaldino
Che non si seppe mai tua sepoltura? (V, 91-3).

Cfr. CAPETTI, *Il canto ottavo del Purgatorio*, ecc., 37-8.

golari di Manfredi, le ferite toccategli nella pugna visibili ancora nell' ombra sua, – caso unico in tutto il poema, chè nè Francesca nè Buonconte nè Iacopo nè altri violentemente morti mostran nulla di simile, ed i tagli periodicamente fatti e rifatti da un diavolo per eterno contrappasso sulle ombre degli scismatici sono tutt' altra cosa –, è pretta reminiscenza di quel Deifobo che al di là dell'Acheronte, nell' ultima parte dell' Inferno virgiliano, dopo la quale si va o al Tartaro o agli Elisii (476 sgg.), tra i guerrieri celebri periti in guerra, si presenta ad Enea col corpo tutto lacero e la faccia sfregiata, senza narici nè orecchie (494 sgg.).

Le due scene si svolgono poi molto diversamente, a seconda della diversa qualità dei due morti, della diversa loro relazione col vivo cui parlano, della differente condizione in cui si trovano, della differenza stessa delle ferite. Quelle del guerriero troiano lo deturpano tanto che egli vorrebbe nasconderle, ed è il suo Enea che affisandolo lo riconosce, non senza stento, e colla nota voce gli parla, esprimendo la sorpresa e il dolore di vederlo così mal concio [1]). Il re svevo, per cui Dante è un ignoto, ma che con regale disinvoltura ammette poter egli invece esser noto a Dante, è lui a invitare quel vivo ad affisarlo; e per farsene meglio riconoscere ne richiama egli stesso l' attenzione sulla piaga che ha « a sommo il petto ». Nè d' altra parte codesta

---

[1]) Vix adeo adgnovit pavitantem ac dira tegentem
Supplicia, et *notis* compellat vocibus *ultro*.

piaga e la ferita sul ciglio son tali sconcezze da indur raccapriccio nello spettatore o nel piagato vergogna, benchè la ferita più appariscente intacchi la gran bellezza di lui (« Biondo era e bello.... *Ma* l'un de' cigli.... »). E' son poco più che un possibile segno di riconoscimento per chi avesse vista o saputa appuntino la storia di trentaquattr'anni innanzi; perciò, non che senza schifiltà pudibonda, con quasi ilare scioltezza il leggiadro re s'affretta a mostrare pur quello che forse era sfuggito, poichè il segno del ciglio non pareva bastasse. Dante non avea badato a lui, e poscia *umilmente,* per aver compreso che si trovava innanzi a un gran personaggio, disse di non conoscerlo; laddove Enea, per aver letto nell'animo di Deifobo il sentimento dell'umiliazione, non appena è riuscito a ravvisarlo, spontaneamente (*ultro*) lo investe con fraterne domande. Manfredi con dolce ilarità (*sorridendo*) si compiace assai di dire il proprio nome, perchè ciò significa una bella cosa e alquanto inaspettata, che egli è sul cammino della salvezza, e perchè ad accorciarglielo gli potrà giovare la voce che ne sparga nel mondo quel visitatore, che tuttavia non sa nè gli preme di sapere chi sia; laddove Deifobo non ha nulla da chiedere ad Enea, che pur gli è tanto caro e che già avea fatto per lui quanto poteva [1]). Vorrebbe solo apprendere come mai il suo Enea sia disceso laggiù, aver con lui un di que' colloquii che

---

[1]) Nihil o tibi amice relictum,
Omnia Deiphobo solvisti et funeris umbris.

sodisfanno amichevoli curiosità e rimuginano con tenera malinconia il passato, suppergiù come accadrà fra Dante e Forese, ma la Sibilla lo vieta. Questa gli aveva solo consentito uno sfogo contro chi l'ebbe così crudelmente trucidato; e Manfredi pure fa lo sfogo suo, contro la persecuzione crudele degli ecclesiastici: il quale però riesce così temperato come si conviene ad uomo pentito, sicuro ormai della futura beatitudine, che non dissimula nè a sè nè agli altri i proprii peccati, e con la protesta contro i persecutori vuol anche dare un monito che trascende la persona sua e le sue giuste recriminazioni. Cotali divergenze tra i due episodii si mescolano, sì, alle somiglianze, ma niuno può asseverare che nei divarii stessi l'ispirazione virgiliana non abbia giovato al poeta nostro, in quanto potè egli venirne sospinto a contrapposti felicemente intuiti o giustamente calcolati.

L'episodio di Manfredi appar sì spontaneo, è così bene organato in sè, così pieno d'ispirazioni storiche e politiche, così passionato, sembra così d'un getto [1]), che l'additarne le scaturigini latine pare una profanazione, una pedanteria, un tornare alla vieta mania dei paralleli o un lasciarsi andare alla nuova moda del ricercar le fonti. Quasi quasi se ne suscita un non so qual timore retrospettivo, che piuttosto danni che aiuti gli sarebbero

---

[1]) Fra i molti che lo analizzarono ho caro di dover segnalarne due dei più recenti e dei più felici, lo Scherillo e il Salandra.

potuti venire da seducenti esemplari, dall'impeto o dal proposito della imitazione meramente letteraria, dall'ingenua credenza dell'autore di nobilitar sè e l'opera sua innestandole qualcosa dell'alta opera antica. Timori vani quando si tratta di Dante, ingegno perfettamente organico, capace di conciliare insieme e fondere in una perfetta combinazione tutti i più svariati elementi, e che s'era reso così familiari e così trasformato in succo e in sangue le reminiscenze letterarie, da esser queste tanto vive nel suo animo quanto erano le impressioni della realtà, i ricordi della vita, le passioni contemporanee, i rimpianti o i rancori pei grandi uomini o pei grandi fatti della storia, le fervide speranze dell'avvenire. E vani i sospetti pure contro le petulanze della critica, quando questa, nello spiare il poeta tuttora intento a compor la sua tela, non ne dimentichi nessun filo, e non s'illuda che in ciò s'adempia tutto il suo ufficio, come se non le restasse di esaminar la tela bell'e composta, e di render ragione degli effetti che essa produce in chi come tale la contempla.

Certo è che per più d'un riguardo Manfredi e la sua schiera sono esemplati su Palinuro, e Manfredi è insieme Deifobo; e che il discepolo sfruttò e spremette tanto l'episodio di Palinuro da trarne piccoli germi altresì per quelli di Buonconte e di Iacopo. Nè lasciò senza considerazione finanche il verso onde la Sibilla, a Palinuro che in mancanza d'altro s'afferrerebbe volentieri ad Enea per entrar comunque nella barca di Caronte, ingiunge di smet-

tere la strana speranza che si possano a forza di suppliche piegar gli espressi decreti della divinità [1]:

Desine fata Deum flecti sperare precando (376).

Di codesto pagano dogma si mostra Dante preoccupato a segno da chiederne spiegazione al suo duca, non appena liberatosi di tutte quelle anime dell'Antipurgatorio che gli chiedevan suffragii (VI, 25-48). Gli pare che quello venga a negare l'efficacia di questi, sicchè giunge a dubitare che o lui non abbia capito bene il verso dell'Eneide o quelle anime cristiane s'illudano:

Sarebbe dunque loro speme vana,
O non m'è il detto tuo ben manifesto?

E Virgilio ombra giustifica le parole di Virgilio scrittore, spiegando: allora eran davvero inutili le intercessioni, perchè non arrivavano a Dio – arrivan solo se muovon da chi è in grazia di Dio (IV, 133-5) ed allora nessuno era in grazia sua –, e adesso non è già che il decreto divino si annulli con le preghiere, ma l'ardore di carità delle anime buone riesce a far sì che con la loro collaborazione si sconti contemporaneamente tutto il fio che l'anima da sè sola dovrebbe pagare in un dato periodo. Con-

---

[1]) Già s'intende che non ogni preghiera agli Dei era tenuta inutile, sì quelle che pretendessero sviare alcunchè di prestabilito e di fatale, come qui la norma dell'aspettazion centenaria pegl'insepolti.

clude però che a tal soluzione sottile di un dubbio così importante non si debba contentare l'alunno, se Beatrice non assentirà:

> Veramente *a così alto sospetto*
> Non ti fermar se quella nol ti dice
> Che lume fia tra il vero e l'intelletto.

Vale a dire che la questione è più teologica che filosofica, e Virgilio [1]) fa da ultimo la protesta che con altri termini farà altrove nell'esordio così:

> ....Quanto ragion qui vede
> Dir ti poss'io, da indi in là t'aspetta
> Pure a Beatrice, ch'è opra di fede.
>
> (XVIII, 46-8).

Sta bene, ma che bisogno c'era di conciliare con un dogma pagano uno de' principii più cari al cristianesimo? Ogni lettore infatti resta qui più o meno consapevolmente sorpreso allo scrupolo del poeta cristiano, se pure fu primo il Bartoli a confessar la sua maraviglia (VI, II, 154–5 *n*). Con giudiziosa finezza il Tocco, da lui consultatone, osservò che il detto dell'Eneide suona plausibile anche alla pura ragione, alla quale « sembra ovvio che i decreti della divina Giustizia non si possano modi-

---

[1]) Che è troppo modesto, giacchè in effetto si trova d'accordo con san Tommaso! « Remissio quae per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam, quia pro culpa unius alius sponte poenam sustinuit » (S. T., p. III, Suppl., Qu. XXV, Art. 1, Ad prim.: p. 132).

ficare per intercessione di uomini »; e ricordò che infatti ciò obiettavano contro la dottrina cattolica de' suffragii i Catari e i Valdesi, e che ciò riteneva e ritiene la stessa ortodossia cattolica rispetto alle pene eterne. Per le pene temporanee parve invece possibile l' accorciamento dell' espiazione in quanto che, pur restando intatta la quantità del risarcimento dovuto da un' anima, potesse questo distribuirsi tra molte persone (l' anima penante e le persone intercedenti per essa), sicchè il risarcimento avvenga più presto che se la sola anima dovesse fornirlo tutto. V' era dunque un dubbio razionale da risolvere, ed è naturale che Dante se lo facesse risolvere da quel Virgilio che nel poema « rappresenta la ragione la quale cerca di rendersi conto di tutto ciò che nella dottrina cattolica non sia affatto trascendente », e da quel Virgilio che si trovava d' aver nell' Eneide formulato il principio. La chiosa del Tocco è sodisfacentissima, poichè in effetto il famoso verso non è da mettere alla pari con quelli che indichino una semplice superstizione pagana; e d' altro lato s' è ormai visto sempre più chiaramente quanto sia del metodo dantesco il porre sul labbro di Virgilio stesso una più o men coperta o aperta smentita o correzione o dichiarazione di cose dette nell' Eneide, ed il ricorrere a questo mezzo tutte le volte che ne può risultare o un effetto drammatico o un amabile colloquio o, come qui, uno schiarimento dottrinale: salvo poi che, beninteso, tante altre volte il discepolo corregge o trasmuta o sopprime le finzioni dell' Eneide senza darsi pre-

mura di metterlo in vista nè stuzzicare Virgilio! Qui, quasi sulla soglia del Purgatorio, subito dopo non la prima richiesta di suffragii, ch'era stata quella di Manfredi, nè la seconda, ch'era stata di Belacqua e non era nemmeno una vera richiesta, ma dopo la prima ressa fattagli intorno da molte anime, una ressa che per poco non lo infastidisce, e gli fa provare un senso di liberazione appena se la può svignare, e che quindi lo sospinge a ripiegarsi su sè stesso e a domandarsi se e come i suffragii possan tornar davvero utili e desiderabili, è più che naturale ch'ei si rivolga al suo solito catechista, e si ricordi che questi medesimo aveva scritto cosa che pareva l'opposto della speranza nei suffragii, e colga l'occasione di chiarirsi sulle difficoltà razionali della credenza: d'una credenza così importante in tutto il regno della purgazione e tanto utile alla macchina della seconda cantica [1]).

---

[1]) Se anche s'avesse a dar peso alla sottile distinzione che il Moore (*Studies*, II, 52-9) s'adopra di porre fra le anime dell'Antipurgatorio, che braman suffragii onde s'accorci senz'altro la loro esclusione dalla pena, e le anime del vero Purgatorio, le quali non cercherebbero la remissione o l'accorciamento della pena, chè di questa son contentissime, ma soltanto spererebbero co' suffragii d'ottener da Dio un maggior gusto nel penare, e quindi una maggiore efficacia morale della sofferenza fisica, e quindi solo indirettamente l'abbreviazione della pena, il distinguere così non ci servirebbe, in questo momento, a nulla. Prima e dopo della porta del Purgatorio le anime agognano d'arrivar il più presto possibile alla beatitudine, e sperano che pe' suffragii otterranno più presto il fine, e li domandano. Del rimanente, si può ben convenire, forse con un

Inoltre convien badare a quanto alla fin fine v'è di deliberatamente grazioso e di semplicemente garbato nel modo con che insinua il quesito, atteggiandosi come se tenesse l'Eneide quasi per un libro santo, e come se per docilità fosse disposto a giungere fino a reputar vana una così generale e autorevole credenza cattolica. Figuriamoci! Vero è che, finissimo sempre, si compromette il meno che può, dicendo « *sarebbe* dunque loro speme vana », non già *è*. Ma resta altrettanto vero che, se l'Eneide non era per lui un Vangelo e nemmeno un Antico Testamento poetico, era un libro di grande autorità, serio, sapiente, non di mera poesia, e ad ogni modo della più alta poesia; e si torna a quel che dicevamo, che egli lo tenne d'occhio più che potè, lo sfruttò, fu lieto di concordare con esso dove gli tornava possibile o comodo, o, dove altro non poteva, di costeggiarlo almeno.

---

po' di smorzo, in quello che il Moore vuol concludere, che cioè Dante con la solita finezza mise soprattutto in rilievo, così per le pene come pe' suffragii, la profondità del sentimento interiore, nella compunzion dei morti o nella sollecitudine dei vivi; e che a lui di certo ripugnava quel non so che di meccanico e di pura formalità che molti cattolici, anche santi, anche san Pier Damiano, parevano ammettere nella preghiera e nel culto, spingendosi fino ad escogitare delle tabelle ove a un giorno o a un anno di Purgatorio corrispondesse, come una specie di equipollente o starei per dire di guidrigildo, la recitazione di tanti salmi, o tanti colpi sulla mano, o il pagamento di tanti soldi, e così via.

XXIX.

E l'idea fondamentale di tutta la seconda zona del secondo regno, ove senz'altra pena che quella dai teologi detta del danno (*poena damni*), consistente per tutto quel regno nella ritardata fruizione di Dio, aspettano d'essere ammesse al vero Purgatorio e alle pene di senso le anime di coloro che non si pentirono se non in punto di morte, non è ella in fondo metamorfosi e riduzione d'un cenno dell'Eneide? Le anime destinate al Tartaro son giudicate da Radamanto, il qual le costringe a confessare i commessi peccati bisognevoli di espiazione, che quelle, col vano conforto d'essere sfuggite allo sguardo dei mortali, tanto differirono di confessare ed espiare, che la morte le colse quand'era già tardi, onde giunsero all'altro mondo coi loro peccati addosso:

> Castigatque auditque dolos, subigitque fateri
> *Quae* quis, apud superos furto laetatus inani,
> Distulit in seram *commissa piacula mortem.*
>
> (567-9).

È un luogo difficiletto, per la costruzione [1]), e per l'equivoco a cui si presta il *piaculum,* che significava così « peccato bisognevole d'espiazione » come

[1]) « ....et subigit fateri commissa piacula, quae quis distulit fateri in seram mortem, laetatus inani furto apud superos ».

« espiazione d'un peccato », e qui, mentre ha un po' più il primo senso, può ad un lettore non ben sicuro parer che abbia un po' più il secondo. Un tantino equivoca può riuscir anche la frase del differimento sin alla morte (*distulit* etc.), che si presta del pari a intendere o che l'espiazione non avvenisse mai perchè ritardata tanto che la morte la rese impossibile, come qui è davvero, o che avvenisse sotto l'imminenza della morte. Così è che il Caro se la cavò un po' a orecchio, abbreviando, insinuando un dilemma che il testo non ha [1]; e così non giureremmo che anche Dante non frantendesse più o meno. Ma posto pure che comprendesse a dovere, come certo non potea non iscorger che quivi si parla di peccatori eternamente perduti, non è meno evidente che di qua gli ebbe a venire il conforto a porre una schiera d'anime che « indugiaro alfin li buon sospiri ». Quest'idea, tutt'altro che raccomandata dalla credenza cristiana, che immagina la pena purgativa cominciar subito dopo la morte, a lui quadrava bene, e per le tante belle cose che n'ha cavate, e per avere ben due zone (il lido dei contumaci e l'Antipurgatorio) da aggiungere ai sette ripiani, da far così il desiderato numero nove. Il tempo prefisso a questa remora, equivalente a quello che l'anima trascorse sulla terra (IV, 130-32), deriva pur esso in fondo, come i consimili termini nelle

---

[1] E discopre i peccati che disopra
Son da le genti o vanamente ascosi
In vita, o non purgati anzi a la morte.

due prime cantiche, dalla prescrizione centennale degl'insepolti; quantunque già nella letteratura visionistica s'avesse qualche altro séguito o spontanea rifioritura del precetto gentilesco.

Dicevamo più sù della gran ressa che le anime fanno a Dante; la quale egli rappresenta al vivo col bel paragone del giuoco della zara. Or di quell' accalcarglisi intorno le ombre, chi di qua chi di là, la prima idea o la vivacità dell'intuizione fantastica gli venne dall'Eneide, là dove, preludendo all'episodio di Deifobo, racconta dei guerrieri troiani affollatisi ad Enea, chi da man destra chi da sinistra, nè contenti d'averlo veduto ma desiosi di stare e passeggiare con lui ed apprendere come mai si trovasse lì:

Circumstant animae dextra laevaque frequentes;
Nec vidisse semel satis est: iuvat usque morari,
Et conferre gradum, et veniendi discere causas [1]).

Egli v'aggiunse la similitudine, che non è una bagattella; ma del resto tra il racconto latino e l'italiano v'è finanche un tal quale parallelismo nell' ordine e nei legamenti, come v'è consonanza nella dicitura. Si guardi: l'Eneide comincia con enumerare Tideo, Partenopeo, Adrasto, e Glauco, Medonte ed altri, e poi descrive il modo dell'accalcarsi, e quindi tocca della turba de' guerrieri greci e di Dei-

---

[1]) VI, 486-8. Del riscontro già s'accorsero il TOMMASEO, nella relativa chiosa, e il NOVATI, nella pregevole *Lectura* del c. VI, p. 9-10.

fobo (« *Hic* occurrit Tydens, *hic* inclutus armis Parthenopaeus *et* Adrasti pallentis imago.... *At* Danaum proceres.... *Atque hic* Deiphobum.... »); e la Commedia introduce prima Iacopo e Buonconte e la Pia, e poi descrive la calca, e poi ripiglia che « *Quivi* era l'aretin.... *Quivi* pregava Federico Novello *e* quel da Pisa.... *Vidi* cont'Orso e Pier della Broccia ». Il parallelismo non si vede alla prima, sol perchè lo svolgimento episodico dato nella Commedia a certe parti dello schema comune distoglie dal badare a quest'ultimo. Ma ciò che più importa è che, come quei dell'Eneide sono guerrieri caduti in battaglia, così quei della Commedia, guerrieri o no, sono finiti per morte violenta.

Se virgiliano suggerimento, o quasi diremmo suggestione, fu, in un certo senso, l'intero Antipurgatorio; se virgilianamente ispirato è in massima parte il secondo dei suoi tre rami (il primo, quel dei Belacqua, par sia tutto spontaneo e poco più che una monelleria fiorentinesca); il terzo ramo pure, il ramo sordelliano e principesco, è carico di reminiscenze dell'Eneide: quantunque talora vi sian queste o un po' trasformate, o svolte in modo affatto indipendente, o combinate con elementi nuovi e spesso caratteristici della nuova fede [1]).

---

[1]) Le più delle reminiscenze furon avvertite dal TOMMASEO assai meno a sbalzi del solito; alcune furono convenientemente considerate dal D'ANCONA, nella bella *Lectura* del c. VII (p. 13, 21), e di recente N. VACCALLUZZO (*Dal lungo silenzio*, Messina 1903, p. 188-92) vi consacrò un suo capitoletto. Cito per iscrupolo, chè i riscontri con Virgilio a me risultano dal di-

Subito dopo la schiera di Deifobo, Enea si trova innanzi al bivio (540) di cui la strada a sinistra mena al Tartaro, ch'ei non visita, e la destra, per la quale ei si mette, conduce alla reggia di Plutone (629 sgg.), sulla cui porta egli si spruzza d'acqua lustrale ed offre il ramoscello d'oro per Proserpina. Quindi si va agli Elisii: ameni campi, verdeggianti e floridi, luminosi, che hanno un lor proprio sole e lor proprie stelle (*solemque suum, sua sidera norunt*). Abbiamo intanto nelle cerimonie per Proserpina il prototipo della rugiada e del giunco che Catone prescrive a Dante, e nelle stelle tutte proprie degli Elisii il germe delle quattro stelle che Dante vede sul lido e delle tre che vede nella valletta (nuova prova che tali sette stelle sono fittizie!); come del resto v'è altresì il germe della luce tutta propria del castello del Limbo, che Dante non dice da che sia prodotta, ma è sotterranea non men di quella degli Elisii. Essa stessa poi la campagna elisiaca si sdoppia, divenendo nell'Inferno il castello, un vero Elisio, lasciato ai grandi spiriti pagani benchè attenuato in più modi, e nel Purgatorio la valletta dei principi; anzi fornirà sin qualche elemento alla divina foresta.

Negli Elisii le anime fanno ginnastica, si di-

---

retto studio del suo poema e dallo stretto confronto che già ne feci con la Commedia, e nel discorso che vo facendo non hanno il loro fine in sè stessi, ma son coordinati e subordinati alla dimostrazione di una tesi. Perciò ne ometto alcuni a cui altri si fermò, insisto dove altri sorvolò, e dove dissento non entro in discussione.

lettano di armi e di cavalli, mangiano sull'erba, lottano, ballano, cantano; e Orfeo suona la lira. Naturalmente codeste sensualità, che pur non giungono a quelle del Paradiso di Maometto, ma son consentanee al concetto pagano del proseguirsi alla meglio sotterra dalle ombre perfino le arti della terra [1]), se poterono e possono arridere anche ad immaginazioni cristiane più ingenue, non poteva lo spirito austero e delicato di Dante accoglierle nel suo oltretomba cristiano, se non in quanto il canto e la danza si risolvono in preci e in mistici tripudii; ed anche per quest' uso ei non volle arrivare sino ad accogliervi gli strumenti musicali. Musica profana, se pur nobile, non ne ammette; e Casella non deve fare quel che Orfeo fa. Anche in questo caso però, s' intende, quello che in atto è antitesi, è derivazione in quanto all' estro del poeta; il quale a finger l' episodio di Casella avrà certo avuto la prima spinta, o uno dei primi conforti, dal tocco virgiliano su Orfeo [2]).

---

[1]) Cfr. Ovidio, Metam. IV, 443-6:

Errant exsangues sine corpore et ossibus umbrae,
Parsque forum celebrant, pars imi tecta tyranni,
Pars aliquas artes, antiquae *imitamina* vitae,
Exercent; aliam partem sua poena coërcet.

[2]) Nec non Threicius longa cum veste sacerdos
Obloquitur numeris septem discrimina vocum,
Iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno.
(645-7).

Oggi gl' interpreti non s' accordan tutti a intendere che Orfeo suoni soltanto; v' è chi immagina che canti altresì, ed è difficile che a Dante l'*obloquitur* non insinuasse questo significato. Ma

Il poeta latino non mette alla rinfusa gli abitanti degli Elisii, nè fa che tutti partecipino agli svaghi medesimi: distingue schiere differenti e distribuisce ad esse i diversi svaghi. Bensì nel distinguere non è sempre evidente, non a tutti assegna un passatempo, nè è assiduo nel porre o far risaltare la conformità tra lo svago dell'ombra e l'occupazione stata propria dell'uomo, e di taluni verrebbe a sottintendere non siano stati che de' buontemponi. Enumera ed accenna alla buona, talora di fuga, senza netti contorni topografici, senza nemmeno usare avverbii e congiunzioni e pronomi tali da render ben sicuro il distacco da schiera a schiera. L'immaginazione del lettore non ne è stuzzicata a rappresentarsi con plastica evidenza luoghi, scene, gruppi, azioni; e sino il traduttore o l'espositore può restar perplesso o travedere [1]).

---

ciò importa poco; assai più importerebbe il possibile sospetto che un poeta di carattere così ieratico come Orfeo sonasse musica piuttosto sacra che profana. Sennonchè tutto il contesto è così profano da far pensare o a musica profana, o a musica sia pur sacra ma eseguita per mero spasso.

[1]) Quanto a me non posso accordarmi interamente a niuno degl' interpreti che ho presenti, e le distinzioni che credo aver il poeta volute fare son queste. Una prima schiera fa ginnastica, gare, giuochi (642-3). Una seconda balla e canta (644). Vicino e affine a questa seconda è Orfeo, ma non è chiaro se ne faccia parte e suoni per accompagnarne il canto, o se ne stia a sè come il Saladino o Sordello (645-7). Un' altra schiera che diremo terza è quella degli antichi eroi troiani, che seguitan laggiù a dilettarsi di armi e carri e cavalli, ma in quel' momento riposano dagli esercizii, sicchè le aste stan conficcate

Se fra le scuciture del testo latino anche Dante s'imbrogliasse, suppergiù come fece poi Annibal Caro, non abbiamo nè il modo nè il bisogno d'indovinarlo. Dove, nell'ultima parte dell'Antipurgatorio, le sue imitazioni paion combinare insieme i tratti di diverse schiere virgiliane, egli può aver semplicemente voluto fare una fusione, come invece potrebbe aver preso le mosse da una confusione: il che è qui indifferente. Certo è che quegli aggruppamenti un po' sciatti che l'Eneide fa, di guerrieri benemeriti della patria, di grandi poeti, di artisti, di eroi e patriarchi troiani e così via, s'eran già rispecchiati all'ingrosso negli aggruppamenti, non

---

a terra, i cavalli pascolano, i carri son vuoti: *virum inanes* (648-55). Una quarta (*alios*) è di gente seduta su per l'erba a mangiare e a cantare a coro un lieto peana, certamente un peana convivale (656-9). Una quinta è di coloro che avevan sopportato delle ferite combattendo per la patria (660), dei quali non è detto di che cosa si dilettino. Di una sesta ed ultima si dice soltanto che son contrassegnati da una candida benda che a tutti cinge le tempie: è la schiera dei sacerdoti casti, e dei vati pii che cantaron cose degne di Apollo, e degl' inventori delle arti i quali raggentilirono la vita umana, e di quei che lasciarono qualche ricordo di sè con le benemerenze (?) loro (661-5). — Naturalmente, poichè l'Eneide non fu limata, quel che v'è d'imperfetto o monco può essere in parte dovuto al proposito che l'autore avesse di tornar sopra a questi versi, e qua e là svolgere e compiere temi lasciàtivi in abbozzo. L'unico verso (660) della quinta schiera par proprio niente più che un appunto, destinato a un proseguimento che poi non ebbe luogo. Ma tutto ciò importa poco per l'impressione che Dante ebbe a ricevere, come noi riceviamo, dal racconto quale c'è rimasto in effetto.

molto più precisi benchè più ricchi di nomi personali, dei virtuosi pagani nel nobile castello: lasciando poi stare che di simili cataloghi dinoccolati il poeta nostro aveva l'esempio e l'uso anche dal Serventese e da altri generi medievali. Ma dallo scolorito fondo della descrizione elisiaca si staccano con sufficiente risalto due cose: la presenza colà di gran personaggi quali Ilo, Assaraco, Dardano; e il sedere altri su per l'erba a mangiare e a cantare in coro un peana, tra un boschetto di allori odoroso:

Hic genus antiquum Teucri, pulcherrima proles,
Magnanimi heroes, *nati melioribus annis,*
Ilusque Assaracusque et Troiae Dardanus auctor....
Conspicit, ecce, alios, dextra laevaque *per herbam,*
Vescentes, laetumque choro *paeana canentes,*
Inter *odoratum* lauri nemus....

Adunque, la valletta soave per *mille odori,* colorata *dall'erba* e dai fiori così da vincer l'oro, e dove sono tanti gran personaggi, tanti dinasti o fondatori di dinastie, nati pur essi in tempi migliori, e vi stanno a sedere *in sul verde* e a cantar la Salve-regina, non fa che riprodurre e fondere elementi virgiliani; quantunque con molte amplificazioni, e con la debita rinunzia al banchetto, e la debita sostituzione d'un inno ecclesiastico al canto gentilesco. La forma stessa di valle, che a questo punto l'Eneide non fornisce, proviene da un ulteriore luogo di essa, come or ora si vedrà.

XXX.

Quei dell' ultima schiera, dei sacerdoti o poeti o artisti, si fanno intorno a Enea e alla Sibilla, e spicca tra loro il poeta Museo. Di mezzo alla turba grandissima egli sporge con le sue spalle, sicchè i compagni lo guardan di basso in alto. La Sibilla, volgendosi a tutti e in particolare a lui, chiede dove stia Anchise:

Quos circumfusos sic est adfata Sibylla,
Musaeum ante omnes (medium nam plurima turba
Hunc habet, *atque umeris exstantem suspicit altis*):
Dicite, felices animae, tuque optime vates,
Quae regio Anchisen, quis habet locus? illius ergo
Venimus et magnos Erebi tranavimus amnes.

(666-71).

Il poeta Sordello dà nell' occhio non perchè emerga su altri, ma nella solitudine e per la solitudine; e non attira l'ammirazione per altezza di statura, ma per alterezza di contegno, per la posa leonina, per un guardar d'alto in basso, che è morale e non fisico. Tuttavia ognun vede come la messa in iscena di codesta figura maestosa, e il far capo a lei del buon duca per esserne ragguagliato sulla via da tenere, siano ispirazioni dell' Eneide. Tale è pure un poco quello stare a sè di Sordello, che in ciò rammenta l'altro poeta, Orfeo; del quale non è ben definito se si accozzi o no col drappello di quei che danzano e cantano, come appunto di Sordello si

discute tuttora se sia o no un degli abitanti della valletta, e pur chi lo considera come tale non può sconoscere che ei si contien verso quella zona in un modo tutto particolare.

Museo risponde alla Sibilla: « nessuno qui ha una dimora fissa, frequentiamo i boschetti e le rive e gl'irrigui prati, ma voi, se così volete, salite su questo colle, chè vi ci menerò io per un sentiero facile »:

Nulli certa domus, lucis habitamus opacis,
Riparumque toros et prata recentia rivis
Incolimus; sed vos, *si fert* ita corde *vŏluntas,*
Hoc superate *iugum,* et *facili* iam *tramite* sistam.

(673-6).

E detto ciò li precedette come guida (*ante tulit gressum*), e lassù fece che rimirassero lo splendore del piano elisiaco donde eran saliti (*camposque nitentes desuper ostentat*), e quindi Enea e la Sibilla discesero da quell'altura (*summa cacumina linquunt*) verso il luogo dove avrebber trovato Anchise: tornandosene forse Museo là donde era mosso, se pur non s'ha a sottintendere ch'ei li accompagnò fino ad Anchise, chè l'aridità e scioltezza di questa narrazione consente anche di supporre la presenza del personaggio, quantunque da niente messa in rilievo. Orbene Sordello risponde ei pure alla domanda così:

Luogo certo non c'è posto:
Licito m'è andar suso ed intorno;
Per quanto ir posso, *a guida* mi t'accosto.

(VII, 40-42).

La qual libertà di movimento riguarderà bene gli abitanti della valletta piuttosto che gli altri dell' Antipurgatorio fin lì veduti [1]), ed il poeta se ne giovò per poter trovar Sordello solo soletto, e per tutta la testura dell'episodio; ma ha dato luogo a dubbii ermeneutici non irragionevoli, e l'insufficiente precisione si spiega meglio appunto col considerare che qui Dante teneva quasi troppo d'occhio l'Eneide. Inoltre, Sordello pure conduce i due per un facile tramite, per *un sentiero sghembo, tra erto e piano,* e, se non fino ad un colle, certo fino a tal posto, a un *balzo* (88), donde ei può loro mostrar una sottostante valle amena, così come Museo *ostentat* ai due affidatiglisi i nitenti campi dell' Elisio [2]). Anche Sordello, nel proporre a Virgilio di menarlo alla valletta, dice *Se mi consenti,* come Museo *Si fert ita corde voluntas.*

Anchise si trovava in quel momento per caso (un bel caso come quelli di cui la Commedia è piena!) in fondo a una valle verdeggiante, *penitus convalle virenti* (679), a fare la rassegna, una rassegna tutta contemplativa e interiore, delle anime sequestrate, *inclusas* (680), in essa valle, *in valle reducta* (703): sequestrate per purgarvisi delle lor macchie, e per aver a tornare un giorno sulla terra, *superumque ad lumen ituras* (680). In ispecie rasse-

---

[1]) Cfr. D'Ancona, l. c.

[2]) Anche nel castello del Limbo, Dante e Virgilio salgono in loco *luminoso ed alto,* donde si dominava *il verde smalto,* popolato dagli *spiriti magni.*

gnava le anime che un dì avrebbero animato i corpi dei suoi cari discendenti, le anime dei principi e degli eroi della storia romana e preromana, considerandone in profetica visione i fati, le vicende, le prodezze, i costumi, *mores* (683), oltrechè il gran numero. Eccoci così alla genesi della valle sordelliana, e della sordelliana rassegna dei principi che vi siedono in attesa della purgazione: dei principi e dei lor successori allora regnanti, e rassegna per l'appunto di lor vicende e prodezze e costumi. Quella che Sordello fa non è tutta encomiastica, com'è quasi tutta quella di Anchise, anzi è più spesso critica o caustica; nè è profetica. Ma simili differenze, che s'attengono alla diversità della situazione drammatica, dei personaggi, dell'intento poetico e politico e morale, della macchina e natura del poema, non tolgono che lo scheletro dell'episodio sia sottosopra preso dall'Eneide; e Sordello sia per più rispetti e Museo e Anchise insieme, e così tutto il resto, a prescinder dall'originalità grandissima della ricostruzione dantesca. Nella quale, inoltre, o più cose virgiliane si compenetrano unificandosi, o una sola cosa si rifrange in più scene.

Appena Anchise s'avvide di Enea che veniva da quella parte, gli tese *ambe le palme* (pur questo piccolo gesto sembrerà Dante usufruire in questi stessi paraggi: VIII, 10), e ruppe in lagrime. Il subito dialogo commovente tra i due (687-702), e gli altri che poi ebbero, daranno nel Paradiso l'orditura principale, e non pochi fili, all'episodio di Cacciaguida, come del resto in tutte le tre can-

tiche alimentano più o meno l'ispirazione di teneri incontri e di amari pronostici; e come il particolare del triplice vano abbraccio di Enea ad Anchise è stato già riprodotto nell'episodio di Casella. Ma questo non c'importa qui, come non dobbiam ora fermarci alla lezione filosofica di Anchise sulla metempsicosi e sulla purgazione delle anime (724-51), quantunque alla lontana, e in concorrenza con altre simili cose classiche e medievali, essa preluda alle tante lezioni dottrinali che Dante si farà regalar da Stazio e da altre anime. Quel che ora ci preme è che Anchise, dopo il domestico sfogo e dopo la lezioncina teoretica, conduce Enea e la Sibilla nel bel mezzo delle anime della valle: *conventus trahit in medios turbamque sonantem* (753); e poi li tira su una collinetta (un *tumulum* che somiglia al *balzo* più ancora che il *iugum* del 676), per poter di là nominare e qualificare ad Enea quelle anime via via che sfilano in lunga riga. Gli atti di Sordello, che prima fa la rassegna e poi mena Dante nella valle, son que' medesimi d'Anchise, bensì invertiti.

Così dunque la rivista romana dianzi intuitiva si traduce in parole (756-886), e ne risulta come l'esemplare classico che moverà Dante alla bella enumerazione dei ricordi domestici e fiorentineschi di Cacciaguida, e al mirabile compendio di storia romana e imperiale di Giustiniano; e qui lo conforta all'amarognola rivista di storia recente e contemporanea di Sordello, anzi gli suggerisce fin certi modi formali d'allacciar l'indicazione d'un nuovo personaggio, o modi intrinseci d'appaiar due per-

sonaggi, o la qualità speciale di taluno. *Colui che più sied' alto....* (VII, 91), *L' altro che nella vista lui conforta* (97), *E quel nasetto che stretto a consiglio Par con colui ch' ha sì benigno aspetto* (103-4), *Guardate là* (106), *L' altro vedete* (107), *Quel che par sì membruto e che s' accorda Cantando con colui....* (112-3), *Vedete il re* (130), *Questi ha* (132), *Quel che più basso* (133), abbiamo dall' una parte; e dall' altra: *Ille, vides, qui nititur hasta* (VI, 760), *Proximus ille Procas* (777), *Hi.... Hi* (773-4), *Viden ut geminae stant vertice cristae...?* (779), *Hic Caesar* (789), *Hic vir, hic est Augustus* (791-2), *Ille* (836, 838), *Aspice ut....* (855). Di là, quei *ch' ha fatto alla guancia Della sua palma, sospirando, letto* (107-9); di qua, colui ch' è bello ed ha le armi fulgenti, *sed frons laeta parum et deiecto lumina vultu* (862). Di là, Rodolfo e Ottàchero, fieri nemici in terra, or nella valle amicati sì che l' altro sta a confortare il primo (91-100); di qua, il futuro Cesare e il futuro Pompeo stanno per ora, quali anime purganti, in perfetta concordia, *concordes nunc,* mentre, quando ridiverranno uomini terreni, oh quanta guerra si faranno (826-31)! Il rapporto cronologico tra la concordia e la nimistà è invertito, ma ciò non monta; e l' antitesi virgiliana si riproduce in un' altra coppia dantesca: quella di Pietro III d'Aragona, che col Vespro avea tolta la Sicilia a Carlo I d' Angiò e guerreggiato con lui, ed ora con lui *s' accorda cantando* (112-3). Anche un legame domestico rilevato nell' Eneide, tra Cesare e Pompeo, *suocero* e *genero* (830-31), non rimane senza eco nella valle dantesca, ove il nasetto

Filippo III di Francia e il benigno Enrico I di Navarra, *padre e suocero* che son di Filippo il Bello, si stringono insieme a sfogare il comun duolo per la lorda vita di lui (103-111). Finalmente c'è la vicinanza di Alfonso III d'Aragona a suo padre Pietro III, di cui eredò il trono per pochi anni (1285-91) morendo ventisettenne e lasciando gran desiderio di sè:

> E se re dopo lui fosse rimaso
> *Lo giovanetto* che retro a lui siede,
> Bene andava il valor di vaso in vaso....
>
> (115-7).

Or questo breve tocco non riproduce egli, in miniatura, l'andar a paro (*una namque ire videbat Aeneas,* 860) il vecchio Marcello, il domator dei Galli e dei Cartaginesi, ed il Marcello *iuvenem,* che Augusto aveva adottato per successor nell'impero, e che invece morì diciannovenne tra il pubblico rimpianto, e secondo Anchise avrebbe fatto mirabili prodezze se fosse rimasto in vita?

Insomma, se dall'un lato nella rassegna dei principi aleggia lo spirito trovatoresco del famoso Pianto per ser Blacasso, dall'altro v'è la conformità nella prima mossa e in molte mosse secondarie con l'epica visione dell'Eneide; onde verrebbe da dire che quella abbia un'origine doppiamente mantovana, e in essa si ripeta idealmente l'abbraccio che poco innanzi s'eran dato le ombre dei due mantovani poeti, e vi si rinnovi ancora una volta quel contemperamento dell'ispirazione medievale e della

classica che è così proprio di Dante! Il quale poi, sin per la stupenda invettiva sua contro le discordie civili d'Italia, un lieve impulso avea trovato nell' angoscioso accenno profetico di Anchise alla guerra civile di Cesare e Pompeo (828-35). Non occorre mettere in rilievo con quanta libertà abbia Dante ripresi i motivi e svolti gli spunti melodici virgiliani, e solo non tralasciam di notare che una delle cose essenziali per cui egli s'avvantaggia sul maestro è ch'ei tocca e giudica fatti e persone recenti o presenti, non già profetizza. Le profezie poetiche come quelle che qui e altrove fa l'Eneide, o come quelle che imitandola fa il Paradiso Perduto, profezie precise, circostanziate, di avvenimenti, di persone umane coi loro nomi e loro fattezze fisiche e morali, sempre hanno in fondo, volere o no, un certo sapore comico, che soffoca in germe l'entusiasmo del lettore.

Anche da quel che precede o sussegue alla rassegna dell'Eneide e la incornicia, trasse Dante qualche ispirazione in quello con che incornicia la sua. Già toccammo dello scoppio di tenerezza fra Enea ed Anchise e di sue dirette o men dirette propaggini dantesche; ma tra le più dirette è pure da annoverare il duplice sfogo tra Sordello e Virgilio, che antecede la rassegna, e il tenero incontro di Nino con Dante, che la sussegue. In ispecie quanto a quest'ultimo, perfino nei particolari c'è delle rassomiglianze. L'incontrarsi i due appena sceso Dante nella valle, quel riconoscersi un po' di lontano, quel reciproco accostarsi, quel molto salutarsi scambie-

volmente, quell'interrogare premuroso di Nino, quel suo *Quant' è che tu venisti?*, quell'accenno alle *lontane acque* ch'ei crede aver Dante traversate, riecheggiano pure l'incontro fra Anchise ed Enea, appena sceso questi nella convalle, e il *venisti tandem* del padre, e il suo accenno alle tante acque per cui il figlio aveva errato: *quanta per aequora vectum!* Nè sarà un puro caso che, mentre tutto l'episodio di Enea si chiude col profetargli che il padre fa molti travagli e la finale fortuna (888-92), l'intero episodio di Dante si termini con una profezia, men trista delle solite, che gli fa Currado, dell'essergli riserbata fra circa sette anni ospitalità cortese in casa Malaspina (VIII, 132-9). Son lievi e accessorie congruenze, cui sarebbe anzi ovvio obiettare scetticamente che altre profezie liete per Dante non mancano nel poema, come quella relativa a Gentucca e a Cangrande, nè mancano altri teneri incontri, nè la ricorrenza d'un *venisti* o di simili vocaboli o accenni ha nulla di così singolare da implicar di sicuro l'imitazione; ma chi confronti bene i due episodii, chi colga a volo le somiglianze anche poco palpabili o meramente embrionali, non dubiterà che certi riscontri non son punto fortuiti. Tali può crederli chi consideri solo la poesia dantesca bell'e fatta, avvertendovi la stretta coesione dei particolari, la perfetta coerenza dell'insieme, la vivacità e il calore che la fanno parer nata d'un sol getto; ma non già chi sappia risalire al momento anteriore o contemporaneo alla creazione poetica, risuscitarsi nell'immaginazione il poeta che, con la

memoria piena di reminiscenze virgiliane, se le sentiva ribollire a ogni tratto, e trovava in ciò un aiuto, un conforto, una sodisfazione profonda.

XXXI.

La conclusione è che tutto l'Antipurgatorio, largamente inteso, dall'imbarco sulla foce del Tevere alla valle dei principi, è più o meno costruito con disegni e con materiali dell'Eneide: specialmente della parte lieta dell'Inferno di questa, sia lieta perfettamente, sia purgativa; ma altresì, qua e là, della parte malinconica, non però della punitiva o tartarea, salvo un punto solo. Esso Antipurgatorio è in verità una costruzione ben poco teologica: non è propriamente contraria alla teologia e al dogma, ma ne è fuori. È, starei per dire, una specie di punto franco, il punto franco della poesia, ove questa s'è sbizzarrita a modo suo, più del solito. Certo, assai poco aveva ed ha fermato la Chiesa intorno alla purgazione, ma in fondo a quel poco si scorge la decisa propensione a supporre che la purga incominci subito dopo la morte; e le curiose remore escogitate dal poeta per certe categorie di anime, quella specie di alunnato d'aspiranti alla purgazione, il teologo non può accoglierle che con una stretta di spalle ed un sorriso, laddove, per esempio, lo schematismo delle sette cornici della purgazione potrà bensì parergli tutt'altro che provato o provabile, ma non indegno d'esser preso in esame

pur come teologica congettura. Or codesto carattere, se non eterodosso, certamente eteroclito e arbitrario, dell'Antipurgatorio, collima benissimo con la sua qualità di ricalco e ricamo poetico fatto sulle linee virgiliane, e quasi di ultimo sforzo del discepolo di non far che travestire cristianamente il testo pagano. Un non so che di anomalo, poi, già l'avvertimmo nell'attitudine non abbastanza pia di Sordello, nella maniera com'egli è incontrato, così solitario e quasi sospeso tra schiere diverse, e in altre circostanze del suo episodio. Oltre a ciò, tutta la seconda zona, l'Antipurgatorio in quanto non è da confondere col lido e coi contumaci, lascia qualcosa a desiderare nello schematismo topografico, che non ha la solita evidenza dantesca, come sanno soprattutto quei che si son provati a farne un commento grafico; e non è della solita evidenza nemmanco nella topografia morale, come sa chi ricorda i dissidii tra i chiosatori nel determinar il numero delle schiere, e quanto ci sia voluto per giungere al numero triplice che oggi nettamente distinguiamo. Tutte codeste cose un tantino difettive ci sorprenderanno meno, se badiamo che in questi preliminari del secondo regno il poeta restò molto alle prese con l'Eneide.

Alla porta del Purgatorio, l'ombra di Virgilio continuò a tenergli compagnia, ma non l'ombra dell'Eneide. Nella descrizione della porta stessa, della guardia costante che ne fa un personaggio seduto, dello stridor dei cardini quando la si apre, del diamante del terzo scaglione, delle devozioni

che ivi occorrono, v'è qualche ricordo più o meno trasfigurato della porta del Tartaro e di quella della reggia di Proserpina [1]). Ma su per le cornici, ove lo schema settemplice e il contenuto è specificamente cristiano, l'Eneide non gli farà sì bella compagnia. Egli dovrà abbandonarsi alle ispirazioni mistiche e teologiche, alla Bibbia, all'alta fantasia, cui non mancò possa. Al più l'Eneide tutta quanta, e altri poemi pagani, gli forniranno frasi o spunti di frase, costrutti sintattici, atteggiamenti stilistici, immagini, paragoni con fatti celebri, esempii storici o mitologici da far meditare alle anime: cose insomma spicciole, incidentali, accidentali, per cui egli mantiene il contatto con la poesia classica, ma che non toccano la sostanza e l'intelaiatura del poema. Le si notano nell'illustrazione dei singoli canti [2]), o posson dar luogo a un discorso generale su tema diverso dal nostro.

---

[1]) Cfr. Purg. IX, 80, 82, 105, 107 sgg., 133 sgg., con En. VI, 552 (*Adamante*), 555 (*Tisiphoneque sedens*), 570 (*accincta flagello Tisiphone*), 573 (*tum demum horrisono stridentes cardine sacrae panduntur portae*), 629-36. Nè si potrebbe giurare che il triplice muro che circonda il Tartaro (549) sia rimasto senza efficacia suggestiva rispetto al triplice scaglione dell'angelica porta. Beninteso che in ciò, ancor più che nel resto, si tratta sempre del confluire d'ispirazioni diverse d'origine, di natura, d'intento; sicchè l'obiettarci, per esempio, che il ternario degli scalini s'accorda con altri ternarii, e mira a sensi simbolici, sarebbe una superfluità grossolana.

[2]) Così, quando la piuma d'un angelo gli « fe' sentir d'ambrosia l'orezza » (XXIV, 150), pensò all'*Ambrosiaeque comae divinum vertice odorem Spiravere* (En. I, 403).

Qui ci sarebbe, caso mai, da considerare se i rapidi cenni virgiliani sui modi varii di purgazione abbiano un pochino contribuito alla varietà dantesca.

Anchise insegna (735-51) che le anime, a malgrado dell'energica loro qualità eterea, e della celeste origine, infettate dall'incarceramento nel corpo, neppur dopo la morte perdono in tutto ogni macchia corporea, epperò sono assoggettate a pene, e pagano il fio degl'inveterati difetti: quali sospese al vento, quali sommerse in vasto gorgo che lava l'infezion della colpa, quali poste nel fuoco che abbrucia essa infezione [1]). Or lasciando stare quanto v'è già di cristiano e dantesco in quel persistere delle macchie (*corporeae pestes*) nell'anima, in quel *lavarle* che la pena fa con l'acqua, in quell'efficacia purgativa del fuoco, in quella varietà di pene per la quale Anchise conclude che ciascuno spirito sopporta la sua (*quisque suos patimur manes*), — quantunque, a dir vero, ei non dichiari esplicitamente che ciascuno abbia pena conveniente alla natura del proprio peccato, ed è un po' troppo colorita e troppo dantescamente ispirata la parafrasi del Caro « Chè quale è di ciascuna il genio e 'l fallo, Tale è il castigo » —; ma delle tre sole pene da Anchise indicate, l'una avrà contribuito a suggerire la bufera infernale dei lussuriosi, l'altra l'immersione dei vio-

---

[1]) Ergo exercentur poenis, veterumque malorum
Supplicia expendunt: *aliae* panduntur *inanes*
Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
Infectum *eluitur* scelus, aut exuritur *igni*.

lenti nel sangue e dei barattieri nella pece e altre immersioni infernali, la terza soltanto può essere entrata per qualcosa nel Purgatorio, nel settimo cinghio. Sennonchè l'azione purgatrice del fuoco è cosa tanto scritturale e teologica, tanto indipendente dalla tradizione classica, che il poeta l'avrebbe dovuta mettere in campo pur se l'Eneide ne avesse taciuto affatto, e solo ebbe di certo a compiacersi che questo fosse uno dei casi in cui essa tradizione e l'esempio virgiliano concordavano con l'insegnamento cristiano. Bensì la purgazione di Forese e degli altri ingordi può essersi risentita della sontuosa mensa imbandita nel Tartaro (603-7) a certi grandi peccatori per mero strazio; come la pena dei superbi può un tantino derivare dal pagano sasso di Sisifo, e, più, dalla rupe che minaccia continuamente Tantalo.

In qual luogo precisamente la purgazione pagana avvenga, non è detto: nella valle bagnata dal Lete, ove Enea è catechizzato da Anchise e vede tante anime destinate a informare altri corpi, par proprio di no. Anchise si limita a dire che dal luogo della purgazione o dopo questa (*exinde*) si passa all'Elisio: e alcune poche anime vi restano, pare, in modo definitivo, riducendosi in capo a un certo tempo, con lungo ulteriore raffinamento, a puro senso spirituale, spoglio d'ogni traccia corporea; tutte le altre, le tante altre, dopo mille anni bevono il Lete, si scordano di tutto, sentono il desiderio d'informare altri corpi, tornano sulla terra a rivestirsi di terrena carne. Un po' sgangherati

e incongrui sono cotali ragguagli, destinati forse anch'essi a rivestire altre spoglie, altri più nitidi versi, se Virgilio non fosse sì per tempo morto [1]); ma sembrano indicare che tutti gli eletti pagani, cioè tutti i non dannati al Tartaro e i non relegati nel tratto malinconico che precede il Tartaro, attraversino un periodo di purgazione, e poi vadano all'Elisio, dove pochi restino e finiscan di raffinarsi, mentre più altri sono dopo un millennio sospinti a una valle irrigata dal Lete, con quel che segue. Da quest'ultima immaginazione cavò Dante qualche costrutto, col suo Letè; e fin colla divina foresta ebbe più o meno di mira l'appartato boschetto e i suoi virgulti sonanti, tra cui il pagano fiume scorre [2]). Nulla diciamo di quell'indeterminato id-

---

[1]) Quisque suos patimur manis, exinde per amplum
Mittimur Elysium; et pauci laeta arva tenemus,
Donec (?) longa dies, perfecto temporis orbe,
Concretam exemit labem purumque relinquit
Aetherium sensum atque auraï simplicis ignem.
Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium *deus* evocat agmine magno,
Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

[2]) Oltre i già citati *Lethaeum ad fluvium* (749) e *convalle virenti* (679), richiamiamo di nuovo:

Interea videt Aeneas in valle reducta
Seclusum nemus et virgulta sonantia silvae,
Lethaeumque domos *placidas* qui praenatat amnem.
Hunc circum innumerae gentes populique volabant,
Ac, velut in pratis ubi apes aestate serena
Floribus insidunt variis et candida circum
Lilia funduntur, strepit omnis murmure campus:

dio che attira a questo le anime, e che molto alla lontana prelude a Matelda; ma appunto perchè dall'Eneide gli deriva il Letè (il *Leteo,* scrivono accostandolo di più alla forma virgiliana aggettivale, alcuni codici), Dante si prende cura di farsene ragguagliare da Virgilio stesso là dove questi gli dà conto dei fiumi infernali (Inf. XIV, 130-38).

L'Eneide faceva sotterraneo anche codesto fiume come gli altri, benchè nol mettesse alla pari con quelli; perciò Virgilio ombra, con una delle solite sue ritrattazioni, è invitato a correggere il Virgilio poeta, coll'affermare che quel fiume non è sotterra, è « fuor di questa fossa ». Il dolce paesaggio in vetta al monte riproduce e stupendamente amplifica il placido campo virgiliano (*domos placidas,* 705), ma lo trasporta alla luce del sole, del solito sole, ed anche il suo fiume deve così mutar sede. Il Letè ha una non virgiliana antitesi nell'Eunoè, che, derivando dalla stessa sorgente, ravviva la memoria del bene, dopo che il Letè ha spento la memoria del peccato: non già ogni memoria, come il fiume virgiliano. L'origine meramente psicologica della finzione dantesca starebbe in codesta

---

Horrescit visu subito causasque requirit
Inscius Aeneas, quae sint ea flumina porro,
Quivè viri tanto complerint agmine ripas.
Tum pater Anchises: Animae, quibus altera fato
Corpora debentur, *Lethaei* ad fluminis undam
Securos latices et *longa oblivia potant.*

La bella similitudine delle api ne ispirerà una non meno bella nell'esordio del XXXI del Paradiso.

conveniente mitigazione del concetto dell'Eneide, e nell'utile contrapposto della funzione mistica; ma gli è che insieme v'è un'origine tradizionale, e di doppia tradizione. Da una parte cioè si leggeva in Plinio (H. N. XXXI, 11) e, quel che più giova per Dante, in Isidoro (Orig. XIII, 13), esservi in Beozia due fonti, che l'una dà la dimenticanza e l'altra la memoria. I nomi loro, *Lethe* e *Mnemosyne,* registrati da Pausania, non si leggono nei due autori latini, ma solo, in Plinio, che i nomi erano rispondenti alla cosa [1]). Dante dunque ben difficilmente conobbe il secondo dei due nomi, com'è pure arduo a credere che avesse notizia, nemmeno indiretta, del nome *Eunoia* che or sembra trovarsi in un'antica laminetta orfica [2]). Ma a buon conto una tradizione pagana consociante due fiumi di contrario effetto pervenne sino a lui, la quale o per occulte vie gli recasse perfino il greco nome medievalmente alterato, nella forma e nel senso, o se non altro gli fornì il semplice fatto sostanziale, lasciandogli da battezzare a suo modo il secondo fiume; il cui vocabolo in fin de' conti potè foggiarselo da sè coi pochi brandelli di grecità onde disponeva, e gli ebbe

---

[1]) Cfr. « Duo fontes, quorum alter memoriam, alter oblivionem affert, inde inventis nominibus ». Cfr. CAVEDONI, *Se Dante sapesse di greco,* Modena 1860, a p. 13-4. Dotto e sobrio articolo, sebbene per timidi riguardi, usuali allora, si chiuda col concedere che negli ultimi anni qualcosa di greco Dante forse apprendesse.

[2]) Cfr. nel *Bullettino* XI, 238-9, il PARODI e gli altri ch' ei cita.

a piacere che consonasse nella desinenza a *Letè* [1]). È bensì da badare che la doppia fontana di Plinio e d'Isidoro è in Beozia, non all'Inferno come l'unica dell'Eneide, tanto che Isidoro, per esempio, la registra in quel che noi diremmo un catalogo d'acque minerali; sennonchè l'identica virtù del fiume infernale e dell'una fontana beotica insinuava facilmente il pensiero e di unificarle e di trasferir nel regno oltremondano pur l'altra mirabil fonte beotica dotata della virtù opposta. Tutto ciò dal lato della tradizione classica, e volgiamoci ora alla tradizione biblica e sacra.

Il Genesi (II, 10-14) fa che il fiume irrigante l'Eden si spartisca poi di là in quattro fiumi o sorgenti, *in quatuor capita:* il Phison, il Gehon, il Tigri, l'Eufrate. Dei due primi la geografia non sa che dire; degli altri due sa che nascono da luoghi non lontani, tutt'altro però che da una medesima fonte, e che molto più giù hanno un tratto vicino, ed in fine si fondono in una sola riviera che sbocca nel Golfo Persico, dove un tempo mettevan foce separatamente: la loro unità d'origine quindi è un misto di esagerazione e di equivoco. Intorno ai quat-

---

[1]) Pel secondo elemento del composto, ne possedeva il tipo in *protonoè* (Conv. IV, 4) e nella relativa etimologia offertagli da Uguccione da Pisa, come già il Cavedoni avvertì; pel primo elemento bisognerà meglio cercare da quale ovvio grecismo o da qual glossa a lui accessibile abbia potuto precisamente desumerlo (*eucharistia, Euterpe...?*). Ma certo egli intese dir *mente* o *memoria* del *bene*, laddove il vero termine greco, che la laminetta orfica darebbe, è *benevolenza*.

tro fiumi la letteratura medievale si sbizzarrì in tutti i modi, identificando coi due primi i più diversi fiumi conosciuti; eppoi, così per essi comunque identificati, come pegli altri due notoriamente continentali, quei che ponevano l'Eden in luogo insulare si trovavan costretti ad almanaccar che le quattro fontane edeniche giungessero per corso sotterraneo dall'isola paradisiaca ai continenti dove si manifestano. In tanta incertezza, in tanta orgia di congetture e d'immaginazioni, il poeta si dovè sentire più libero. Della confusione approfittando e insieme facendone tabula rasa, se la cavò col porre invece i due fiumi pagani; ossia quel cosiffatto compromesso fra il Lete infernale dell'Eneide e la duplice fontana beotica. Si ricordò del Genesi con un semplice paragone, accennando come nel mutuo placido distacco del Letè e dell'Eunoè paresse d'intravedere, di veder quasi raffigurato, l'amichevole distacco dell'Eufrate e del Tigri, che egli pure riteneva gemelli [1]:

Eufratès e Tigri
Veder *mi parve* uscir *d' una* fontana
E quasi amici dipartirsi pigri.

(XXXIII, 112-4).

---

[1]) Gliel insegnava Boezio (*Cons.* V):

Tigris et Euphrates uno se fonte resolvunt
Et mox abiunctis dissociantur aquis....

come notò Benvenuto (IV, 283) e lo Scartazzini. Glielo confermavano Brunetto e Isidoro, citando Sallustio (cfr. MOORE, *Studies*, I, 284).

Questo tocco delicato, così tra il dire e il non dire, tra la mera similitudine o reminiscenza poetica e il vero simbolo, gli parve forse equivalere a un'interpretazione ideale della geografia del sacro testo, e valer come la migliore scappatoia per conciliar la postura insulare del suo Eden con l'imponente ragguaglio biblico. Ma perfino in codesta allusione realistica vaga e sfumata c'entrò forse per qualcosa l'esempio dell'Eneide, là dove alla menzione dell'odoroso laureto, tra cui certe anime dell'Elisio banchettano cantando il peana, s'attacca il curioso accenno: *unde superne Plurimus Eridani per silvam volvitur amnis* (658-9). Il Caro traduce « onde il Po sorge Sopra la terra e spazïoso inonda », e in sostanza non v'è a ridire: ma la compattezza dell'espressione poetica, la non perfetta chiarezza della frase *per silvam,* l'apparente possibilità di far da questa dipendere *Eridani* anzichè da *amnis,* dan qualche affanno pur oggi al lettore e più ne diedero all'ermeneutica d'altri tempi, come n'è prova la chiosa di Servio, il quale dice che secondo taluni il Po finisce all'Inferno, secondo altri ne vien sù, secondo altri tali misteri non fan che adombrare il nascer del Po in una plaga volta al mare inferiore e lo sboccar verso il mare superiore, e secondo altri che l'Eridano è qui detto antonomasticamente per un fiume qualunque. Certo è inoltre che su codesto sinonimo esotico del Po si disputava molto [1]). Or l'accenno realistico virgiliano, benchè

[1]) Cfr. il relativo articolo nell'*Onomasticon* del De-Vit.

suscettibile di dubbiezze, anzi tanto più perchè tale, potè metter Dante sulla via dell'accenno suo un po' impalpabile, semibiblico o pseudobiblico, all'Eufrate e al Tigri. E ad ogni modo nell'idrografia della divina foresta egli è insomma, non si può negare, assai più pagano o paganeggiante che biblico.

XXXII.

All'Eneide, o, per parlar più cautamente, ad una concezione conforme a quella dell'Eneide, eran rimaste ancor più strette le altre grandi Visioni medievali, in quanto, salvo rare eccezioni, lasciavano il Purgatorio nella regione infernale. Una diretta lor familiarità con l'Eneide non si può affermare, benchè lì per lì ne paia un indizio il parafrasarne che esse di solito fanno la celebre esclamazione sull'impotenza della lingua umana ad esprimere tante pene [1]). Se quegli autori avessero avuta ben pre-

---

[1]) Alla sua volta Virgilio avea parafrasato il luogo dell'Iliade (II, 488-90) ove con aritmetica un po' più mite era espressa la difficoltà di far la rassegna delle tante forze greche: « non vi basterebbe aver dieci lingue, dieci bocche, voce invitta, petto di metallo ». Il riferirsi la frase omerica a un soggetto estraneo al soprannaturale — chè nell'XI dell'Odissea c'è solo che a Ulisse non basterebbe la notte intera a nominar tutte le ombre che vide laggiù (328-31) — distoglie dal sospettar che le parafrasi variamente iperboliche nelle Visioni latine mettan capo, per trafila di Visioni greche, piuttosto all'Iliade che all'Eneide; senza dire che quest'ultima,

sente l'Eneide, ne avrebbero ritenuto più cose assai (di che v'è un lieve accenno sol in qualche singola redazione di qualche singola leggenda), e non già soltanto piccole e scarse tracce; alcuna delle quali altresì rozzamente svisata, come là dove il Tundalo chiama Acheronte una mostruosa bestiaccia [1]). Una somiglianza affatto negativa, epperò senza significato, è che, come l'Eneide, essi pure enumerano alla buona le parti successive del regno della pena e le diverse pene, senza niuno schema geometrico, senza plasticità architettonica; onde nell'immaginazione del lettore non si desta nessuna idea apparentemente precisa, nè tanto meno la tentazione di schizzare sulla carta un disegno sintetico. Una più positiva congruenza con l'Eneide, o con una povera larva di essa, consiste, oltre che nel lasciar sotterra la pena purgativa, nel distinguere entro quel regno sotterraneo una cavità particolare che è il serbatoio dei veri dannati, e che, mentre dall'un lato è chiamata pozzo e manifestamente richiama quel dell'Apocalisse, dall'altro ram-

---

ove il *dieci* è divenuto *cento,* è meglio vicina alle iperboli medievali. Ma resta che il luogo dell'Eneide potè avere, staccato dal contesto, una notorietà maggiore che non l'intera descrizione infernale virgiliana; e che inoltre bastò che una di quelle Visioni mettesse in giro la classica frase perchè le altre la ripetessero (cfr. *Studii,* 349). Anzi nel ripeterla la esagerano e trasmutano talmente, da farci proprio scorgere che il testo dell'Eneide è ormai lontano, ed essi ricantano a gara un motivo già tradizionale, rincarando e variando.

[1]) Siccome altrove parla d'un tormento chiamato Vulcano.

menta il Tartaro virgiliano ed in qualche testo ne riecheggia il nome [1]).

Sennonchè, mentre del *pozzo* Dante ne fece il cerchio di Lucifero, e del *baratro* i tre cerchietti degli spiriti più maledetti, e del *Tartaro* l'intera città di Dite, ma lasciò pure alla pena eterna, dei semplici incontinenti, tutto il tratto anteriore, si può egli dir forse senza riserve che invece i suoi precursori dessero alla pena temporanea tutto quel che è fuori del pozzo tartareo? Si può insomma ripeter con piena tranquillità il motto, pur felicissimo e per più rispetti sempre vero, di Pio Rajna, che l'Inferno dantesco è anzitutto e soprattutto l'altrui Purgatorio? No, perchè certe Visioni sono o paion perplesse, non fanno un taglio netto tra la pena eterna e la temporanea.

L'Alberico comincia (cap. II) dalle fiamme ove *si purgavano* i pargoli di un anno per sette giorni, quelli di due per quattordici, e così via; e san Pietro gl'insegna che non creda di veder prima le pene maggiori ma le minori, chè, come si cresce nell'età, così nei delitti e nelle relative pene. Ma

---

[1]) Il più caratteristico è in ciò l'Alberico: « Post haec omnia ad loca *tartarea* et ad os infernalis *barathri* deductus sum, qui similis videbatur *puteo*. Loca vero eadem horridis tenebris, foetoribusque exalantibus, stridoribus quoque et nimiis plena erant eiulatibus » (cap. IX, e pel *baratro* cfr. *Studii*, 235.). E più giù chiama *tartarei ministri* i *demonii* (XV). — Per questa Visione mi valgo dell'edizione di C. DE VIVO, Ariano, 1899. — *Angeli tartarei* chiama i diavoli la *Visio Esdrae*, di cui toccheremo più in là.

non dice chiaro se ciò riguardi solo la durata della pena, come il discorso porterebbe, o la qualità, di cui pur fa espressa menzione; se riguardi quella prima pena, o la serie successiva. Nel paragone stesso con le età dell'uomo s'impiglia, e n'è sospinto a dire che anche la pena invecchia a poco a poco e comincia a mancare. Comunque, codesto suo confronto viene a ribadire che, almeno per ora, non si tratterebbe se non di pena temporanea. Passa quindi a grave pena per grave colpa, graduata l'una secondo i gradi dell'altra (cap. III); nè si dice che sia pena eterna, ma nemmeno che sia a tempo, nè v'è la parola *purgarsi*. Lo stesso è per la pena successiva (IV), e vi si persiste nell'uso di verbi poco compromettenti: *patiuntur*, come altrove *cruciari, torquentur, cremantur, urebantur*, e simili modi o generici o implicanti la sola qualità fisica del martirio.

Per un'altra pena (V) conclude che i *giusti* che si guardaron da quella colpa saranno da quella pena immuni, ma pagheranno la pena di altri peccati, perchè anche quelli che si dicon giusti nol sono in tutto, e ogni peccato ha la sua pena propria e ciascun uomo ha quella relativa al peccato suo, senza sentire nè *vedere* le altre. Ove, da questo *non vedere* in fuori, è tal quale il concetto della purgazione dantesca nei soli gironi rispondenti alle proprie colpe dell'anima. Ed è un concetto che sembra importare come sianvi *giusti* in altre pene alberichiane o prima o poi di questa, e magari in questa medesima. Per la pena ulteriore (VI), dove sono donne *pessime* e *tiranni crudeli*, non verrebbe

in mente che vi si trovino dei *giusti*, cioè destinati a salvarsi; ma tutto è possibile, si sa, mercè il pentimento. Sembra però impossibile per la pena appresso (VII), che è il lago di sangue degli omicidi (fuoco che par sangue per contrappasso), dove si dice che l'omicida morto senza pentimento porta appeso alla gola *per tre anni* un demonio che ha la figura dell'ucciso, e poi sprofonda nel lago. Se anche l'autore intese distinguere tra omicidi pentiti e non pentiti, come forse la sua sintassi inculca (*cum sine poenitentia mortuus fuerit*), e solo ai secondi riserbar la preliminare pena del demonio appeso alla gola, e' riman sempre che dunque vi son qui anche peccatori morti senza pentimento, che perciò s'avrebbero a ritenere incapaci di purgazione propriamente detta. Più oltre (VIII) un terribile e curioso castigo è per coloro che scientemente tollerarono un prete malvagio: lo patiscono *per tre anni* quei che siano stati i semplici parrocchiani del prete, per *sessanta* il padrone della sua chiesa, per *ottanta* il suo vescovo. Punizioni dunque temporanee, anzi a tempo prefisso con una norma comune, che ci fa risovvenire suppergiù dei termini di tempo prescritti da Dante ai contumaci ed ai tardi pentiti; ma è da credere che tutti quei parrocchiani e signori e vescovi siano destinati, dopo quei tanti anni di pena, e, occorrendo, dopo altre pene, a salvarsi, e che nessun di loro abbia altri buoni titoli alla dannazione?

Ed eccoci giunti finalmente al pozzo tartareo, vicino *al quale Inferno* è un verme smisurato, le-

gato con catena attaccata *entro l'Inferno* stesso (IX). Un' immensa moltitudine di anime sta innanzi alla sua bocca, ed esso le aspira come mosche e le espira ridotte in faville, e per tanto tempo fino a che *si purghi* il peccato a cui tal pena è corrispettiva (*et tandiu ita fit, quousque purgetur peccatum unde illa poena est*). Che si parli di purga giusto qui, apparisce strano, e più strano che giusto a proposito d'un tormento che non è indefinito l'autore si ricordi subito del motto scritturale: « il verme loro non morrà, e il fuoco non si estinguerà ». Ma poniam pure che l'immortalità sia qui circoscritta al verme esso stesso, obliata l'equazione tra lui e il tormento che dà a ciascun'anima, e poniamo che la purga del peccato onde il verme è castigo non importi che l'anima non sia poi dannata per altri peccati; ma l'uso appunto del vocabolo a questo luogo par che ci porti molto lungi dal concetto a cui Dante ci ha abituati. Che invece non sian destinate all'Inferno queste anime aspirate da questo gran verme che sta vicino alla bocca dell'Inferno ed è incatenato ad esso, non sembra una buona scappatoia; tanto più che non si dice che razza di peccato ei punisca, ed è questa la sola pena per cui l'autore serbi un simile silenzio. Inoltre, ei soggiunge subito d'aver visto *nel circuito dell'Inferno* i tormenti preparati ai peccatori [1]); e che san Pietro gli disse che *in quelle*

---

[1]) Che significa *in circuitu Inferni?* Sarà forse l'orlo interiore della conca tartarea, dove l'occhio di Alberico poteva

tenebre ov' è l'Inferno son Giuda, Anna, Caifa ed Erode. Tuttavia, continua, non so bene se Pietro dicesse nelle tenebre o nell'Inferno stesso, tanto son fitte esse tenebre che per niun modo vi si poteva discernere alcuna cosa, e solo udivasi lo stridore e il lamento. Sgangherato è questo discorso, che pur ci suscita qualche lieve reminiscenza dantesca; e fa specie che proprio qua dove più la fantasia dell'autore, che non è poi tanto povera, si sarebbe dovuta mettere in ispese, tiri via a questa maniera. Ma lo stupore scema se si considera ch'egli accenna alle pene semplicemente *preparate* per i peccatori, i quali, si vede, non ci sono ancora. Descriver tormenti senza tormentati è cosa ardua, perciò costui si limita a un cenno astratto e generico, per disimpegno. Quel che preme, e potrà sparger lume su tutta la compagine ideale di cotal mondo sotterraneo, è che il pozzo infernale è per ora quasi vuoto e come in aspettativa, salvo per pochissimi: in ispecie per gli autori della morte di Cristo, che non han bisogno nemmeno del Giudizio finale. Di loro infatti Pietro dice: *non iudicentur, sed absque iudicio pereant.*

Dopo ciò si ripiglia una sequela di pene e colpe

---

giungere, laddove nel fondo, più tenebroso, non poteva. Vero è che più giù troveremo *in circuitu Paradisi* a indicare un campo che circonda il Paradiso, e quest'esempio ci menerebbe a spiegare: « attorno attorno all'Inferno ». Può stare che le due espressioni non si corrispondano esattamente, o che anche il campo intorno al Paradiso sia considerato come facesse in un certo senso parte di questo.

speciali, alla maniera di quelle anteriori al pozzo. Per altre due gravissime pene di gravissime colpe (X, XI) niun'allusione a perennità o temporaneità di supplizio. Per un'altra (XII) si tocca di peccatori che *disperarono* per i loro peccati, o ricevettero la penitenza ma *non* ne trassero frutto! Condizione morale da anime dannate; ma subito si soggiunge che vi son tormentati tanto a lungo quanto basta a *purgarli* della colpa [1]). Nulla per la pena successiva (XIII); ma poi (XIV) si dice che due demonii, in figura d'un cane e d'un leone, spirano fiamma sulfurea, dalla quale sembrano nascere e accendersi tutti i tormenti che sono *al di fuori dell'Inferno;* e che (XV), mentre Alberico stava vicino alla chiostra dell'Inferno (*iuxta Inferni claustra*), alzò la testa. Nel primo luogo si direbbe che Inferno significhi tutto il tratto percorso fin lì, eccettuato il pozzo tartareo; nel secondo parrebbe estendersi anche a tutto quel tratto. Sennonchè è piuttosto da credere che l'autore qui si rifaccia indietro, al momento ch'era stato vicino al pozzo, e narri retrospettivamente un episodio colà inter-

---

[1]) « *Purgatur* autem pro merito peccatorum, ut qui plus sceleris admisit, plus ibi crucietur. Similiter et qui parum deliquit, pro qualitate criminum erit et poena suppliciorum. *Tandiu* autem ibi cruciantur, usque dum a delictis *purgentur* unde illa poena est. Ita autem *purgantur,* ac si aurum in fornace. Aurum namque dum purgatur, si aliquid stagni, plumbi, aeris, seu cuiuslibet rei immistum habuerit, tandiu coquitur usquequo sordidatio illa evacuetur. Et ita completur quod scriptum est: *uniusquiusque opus quale sit ignis probabit* ».

venuto [1]). Un uccello grandissimo portava in alto l'anima d'un monaco; la lasciò cadere un momento tra i diavoli, che la minacciarono; poi discese a riprenderla, e san Pietro dovè lasciar Alberico tanto da andar ad aprire la porta della salute a quel monaco. Donde risulta un divario tra un giusto per eccellenza, che va diviato all'eterno premio sorvolando dall'alto il regno della pena, ed i giusti in senso più ordinario, che al premio giungeranno a traverso le pene.

Ripigliando le descrizioni tocca d'un'altra gran pena (XVI), e quindi viene al ponte sotto cui scorre un fiume che scaturisce dall'Inferno (XVII), comunque s'abbia qui a intendere questo vocabolo. Sul ponte passano facilmente i giusti quanto più giusti sono, e gli altri cascano o ricascano giù nel fiume ardente di pece, fino a tanto che n'escano stracotti a guisa di carni e *purgati,* ed ammessi al libero transito. Questo, insinuò san Pietro, si chiama il Purgatorio (« Hoc autem, insinuante Apostolo, *purgatorii nomen* abere cognovi »). Al di là del ponte (XIX) è un grandissimo campo di spine e triboli, su per i quali l'anima corre e, ove cada, è sferzata con un serpente da un diavolo a cavallo d'un dragone; e tanto essa sostiene questa fatica finchè, monda dai peccati (*emundata a peccatis*), possa fuggire, passando ad un altro campo, amenissimo, ove le membra e le vesti si risanano

---

[1]) Ciò è avvalorato dal fatto che il capitolo (XV) comincia con un *interea,* anzichè coi soliti *inde* o *post haec* o *deinde* o *vidi et aliud* o *vidi etiam* o *item vidi.*

issofatto. Quivi tutti i giusti che già vi riposano si alzano ad accogliere riverentemente il nuovo venuto, levando le palme e gli occhi a Dio per ringraziarlo di quell' anima strappata al demonio (XX), il che alla lontana ci ricorda il *Gloria* dantesco per Stazio. Colà staranno tutti fino al Giudizio, chè nel Paradiso, il quale è nel mezzo di quel campo ameno, non potranno entrare fino al gran dì (ibid.). Invece è già nel sesto Cielo il coro dei Santi e degli Angeli, che *non saranno giudicati* (XXI), laddove questi che restano nel circuito del Paradiso lo saranno (XXII). Dopo qualche nuovo garbuglietto e dopo un non breve sermone di precetti religiosi e il più spesso monastici addirittura, s' insegna che non solo i monaci, ma i chierici e i laici altresì, saranno, se virtuosi davvero, condotti, morti che siano (*ad finem vitae*), a quella beatitudine e gloria del campo ameno, e saranno degni nel futuro giorno del Giudizio (*in futuro examinis die*), di sentirsi dire il *Venite benedicti patris mei, percipite regnum* (XXVIII). Il campo ameno, donde Alberico non era ancora uscito, gli pareva altissimo e prossimo al cielo, ed era un'immensa pianura. Nel Paradiso, che ivi è custodito dai Cherubini, c'è già dentro qualcuno. Pietro non gli nominò che Abele, Abramo, Lazzaro e il buon Ladrone (XXIX). I più, s'è visto, ne son fuori: perfino san Benedetto (XXII), si direbbe, se piuttosto non fosse da intendere [1]) ch'egli

---

[1]) Lo mostra l'avversativa (« Beatissimum *vero* Benedictum *dixit* apostolus Petrus esse in numero confessorum »), e l'esser la cosa *detta* da Pietro, non vista lì da Alberico.

è già nel sesto Cielo (XXXIX). Certo però nel campo che potremmo dir paradisiaco, ma fuori del Paradiso, si trovano i giusti a schiere ordinate in proporzione dei meriti, a somiglianza dei cori di santi che già sono in Cielo. Alberico, con dantesca baldanza, quantunque non con dantesca possanza, vede poi in un certo modo anche i Cieli.

Orbene, a prescinder dai possibili vacillamenti dell'autore nella terminologia, nella scienza teologica, nello stile, nella coerenza dell'ideazione, una cosa è chiara: ch'egli rispecchia credenze più arcaiche, o comunque diverse dalla fase dottrinale che Dante rappresenta e dalla concezione poetica in cui ce la rappresenta. Dante ci ha avvezzi a questo, che l'anima subito dopo la morte sia sicuramente o dannata o salva, e, nel primo caso, corra difilato a quella sola pena eterna che corrisponde al peggiore peccato proprio, e il celeste Paradiso sia già pieno di beati, e il Purgatorio vi ci avvii tuttodì, ai pochi scanni ancor vuoti, quante anime si vengano maturando per compiuta espiazione. Invece per lo scrittore cassinese c'è differenza tra i pochi eletti, elettissimi, che già sono in cielo santi, ai quali va ad aggiungersi pure quel monaco che l'uccello trasportava per aria, ed i giusti in senso spicciolo, destinati al Paradiso terrestre o quasi terrestre e quasi celeste, dove però nemmanco entreranno davvero se non dopo il Giudizio. Pochi vi sono già prima di questo, e appena quattro ne son nominati; come pochi d'altra parte son già nel pozzo infernale, e non più dei quattro uccisori di Cristo

son nominati, i quali anch'essi non hanno da attendere il Giudizio, essendo anticipatamente dannati. Tutta la turba dei dannabili sarà giudicata a suo tempo, perciò i tormenti proprio *infernali* sono soltanto *preparati* per essa. Intanto tutti gli altri tormenti prima e dopo del pozzo tartareo son frequentati così dai giusti, i quali dopo tutte le purghe necessarie saranno ammessi al passaggio del ponte e del campo spinoso e in ultimo alla riposata aspettativa nel campo ameno che circonda il Paradiso, come dai non giusti, i quali scontano con quei tormenti di mano in mano il fio dei loro peccati specifici, per finir poi a suo tempo, dopo la gran sentenza, nel baratro infernale. Anche la pena del peccato specifico, in quanto la subisce un futuro dannato, è chiamata *purga,* rispetto a quel dato peccato. A quelli che han già traversato il ponte e le spine, il Giudizio aprirà il Paradiso dove Abele e gli altri già godono; ai rimanenti, il Giudizio dirà se le varie pene fin allora sofferte son bastevoli per essere accolti in luogo di salvazione, o se devono rimanersene in eterno colà dove già sono gli uccisori di Cristo. Il Purgatorio propriamente detto è il ponte e il campo di spine. Il resto è di pene che riescon purgatorie per alcuni, provvisorie o transitorie per altri. Lo stesso fuoco che brucerà in eterno i reprobi purgherà i buoni, ciò aveva dovuto ripetere anche la teologia a cui Dante si specchiava; ma la massima era da lei intesa così da non escludere una distinzione topografica tra gli uni e gli altri. Invece la teologia alberichiana prendeva la

massima più alla lettera, manteneva la promiscuità fra anime che il Giudizio avrebbe discriminate; lasciava al Giudizio, non ancor ridotto a mera solennità di conferma del destino individuale già assodato, una parte almeno, una buona parte, della sua misteriosa e terrificante incertezza. Vi son giusti accolti già nel sesto Cielo, altri già nel campo ameno, e questi giuntivi o subito dopo la morte o dopo traversate le pene speciali; ma ci resta un margine per l'incertezza di tanti altri spiriti.

XXXIII.

Poichè l'Alberico ha forse peculiari vincoli con la tradizione greca [1]), può sospettarsi che da ciò gli derivi quel suo particolare atteggiamento: non essendo mai il cristianesimo greco pervenuto, nè voluto pervenire, a vera maturità nella distinzione tra la pena temporanea e l'eterna. Anche la Visione di Tundalo però, quantunque meno irta d'intoppi, più chiara e scorrevole, mantiene questo punto essenziale: che le anime dannate, le quali son quelle che il mostruoso Lucifero, come il verme dell'Alberico, aspira ed espira, e strizza e strazia in tante maniere, e sono, si badi, già tutte *giudicate,* vengono a quest'ultima pena dopo aver patite le altre minori che Tundalo ha già viste (« Passi sunt autem ea, quae vidisti prius, minora tormenta, et po-

---

[1]) Cfr. *Studii,* 136 n.

stea ducti sunt ad ista de quibus nullus qui semel ea intraverit amplius exire poterit »: cap. X). L'Angelo, quando si dispone a mostrargli il pozzo infernale, lo ammonisce che le anime fin lì vedute aspettano ancora il giudizio di Dio, ma quelle che è per vedere sono già giudicate [1]). Vuol dire dunque che le anime fin lì vedute possono aver ancora speranza d'esser salve, e le pene sofferte esser riuscite purgatorie per loro, ma che le medesime pene sono state provvisoriamente sopportate insieme da altre anime le quali son poi tratte al pozzo e a Lucifero per diventare eterna sua preda. Quelle pene anteriori sono un tirocinio, e l'Angelo avverte, innanzi alla pena dei parricidi e simili, che dopo quella passeranno a pene maggiori (cap. III); e tuttavia vien poi altra pena sotto a un ponte, il quale solo gli eletti passano illesi, mentre gli altri, che son molti, cascano giù: il che parrebbe un'incongruenza, chi consideri che l'Angelo dirà poi non essere ancora giudicati gli spiriti che sono prima del pozzo. Così, poco dopo, una bestia mostruosa

---

[1]) « Omnes quos superius vidisti, iudicium Dei aspectant; sed hii qui adhuc sunt in inferioribus, iam iudicati sunt: adhuc enim non pervenisti ad inferos inferiores » (cap. VIII). — Pel Tundalo e per altre Visioni rimanderò al noto volume del VILLARI, benchè del solo Tundalo dia anche il testo latino, neppure nella sua forma originaria, e delle altre solo gli antichi volgarizzamenti. Per comodità pratica ho preferito di far così, ma non dimentico gli antichi *Appunti* del MUSSAFIA sulla *V. d. T.*, come non potrò mai dimenticar lui così crudelmente rapitoci quando più credevamo d'averlo ricuperato!

ingoia tutti, tranne gli eletti (cap. IV). Ma forse gli eletti saranno solo i migliori tra i destinati alla salute, e ciò varrà a dissipare l'apparente contradizione.

Questo libro irlandese in fondo è più esplicito, semplifica le cose, ed è meno saturo di teologia, come ha in cambio un po' più di vigore fantastico e di grandiosità. Ma esso pure echeggia, bensì più fiocamente, un sistema arcaico. Intanto, dal vero Inferno, più insopportabile a Tundalo d'ogni altra cosa veduta prima, l'Angelo lo guida per *non lungo* cammino a luogo luminoso, per altra via; e proseguendo videro un muro altissimo, sotto il quale, dalla parte opposta, stava una grandissima moltitudine d'uomini e donne, afflitta da pioggia e vento, da fame e sete (XI). Sono i non troppo cattivi, onesti ma non larghi ai poveri; perciò aspettano così per alquanti anni di passare a buona requie. Rammentano solo alla lontana i contumaci danteschi, giacchè non sono immuni da pene di senso. Eppoi, o si suppone che abbian traversate le pene sotterranee purgative, e in tal caso la loro aspettazione non è, come in Dante, anteriore alla purga; o si suppone che sotterra non sian passate, e allora nell'aspettazione starebbe tutta la loro purga. Proseguendo un altro pocolino, i due vedono una porta che spontaneamente si apre a loro (tutt'altro che la dura porta del Purgatorio dantesco), ed entràtivi trovano un bel campo odoroso, fiorito, lucido, abbastanza ameno, in cui molte anime esultano, e dove il sole mai non tramonta, e v'è una fonte d'acqua viva. È la sede

dei non troppo buoni, che liberati dai tormenti (anche quegli altri di prima saran dunque passati per i tormenti), non ancora però meritano il consorzio dei santi. Poco dopo videro una casa d'oro, argento e pietre preziose, senz'uscio nè finestra; luminosa come se vi splendessero molti soli, ampia e tonda, e con un vestibolo pure prezioso (XII). Un re, a cui Tundalo era stato suddito, vi sta in un trono, ma poi va, per tre ore ogni giorno, ad esser immerso nel fuoco fino all'ombelico, a sconto di tre grossi peccati: punizione tardiva, come ognun vede, che è una stonatura. Più oltre ancora è un muro altissimo e chiarissimo, argenteo, senza porta, ove esultano i cori dei Santi, e dicon Gloria alle tre persone divine. Sono in candide vesti, simili a neve percossa dal sole (XIII). Tundalo vorrebbe restar lì, ma ciò non ottiene, bensì camminando non sente alcuna fatica. Passa ad un altro muro alto come il primo, ma d'oro e più prezioso e fulgido, ove sono anime in candide stole, con la faccia splendente come il sole. Guardando intorno più attentamente, Tundalo scorge un castello, e moltissime tende di varii colori, da cui vengono suoni soavissimi d'organi e cetre e cembali e ogni genere di musica (XIV). Quivi sono i monaci e i religiosi, e godono la presenza della Trinità; e non ne esce più se non chi sia stato vergine e meriti addirittura congiungersi ai cori degli Angeli. La dolcezza degli strumenti, che suonano senza che alcuno li tocchi, è superata solo da quella delle voci stesse di quei beati, che cantano senza sforzo, senza apparente

moto di labbra. Svolazzavano su e giù Angeli con ali d'oro e cantavano soavissimamente. E c'era poi un albero, pieno di frutti e di uccelli d'ogni colore e voce, che è simbolo della Chiesa; sotto al quale, in celle d'oro e d'avorio, stanno i costruttori e difensori e benefattori di chiese. Finalmente (XV) un altro muro ancor più singolare per altezza e splendore e ogni altro pregio, sicchè a descriverne le preziosità l'autore mette mano al Lapidario addirittura. Vi salgono, odono e vedono cose indicibili, tra cui i nove ordini di Angeli, e misti con essi i Beati. Scorgono di lontano la Terra, ed il resto. Tundalo si sente la scienza infusa d'ogni cosa. È questo, evidentemente, il vero Paradiso; e alla mediocre fantasia qui mancò possa.

Abbiam trascorso un poco nel riassumere anche il regno del premio, non solo perchè all'ingrosso ed in certi particolari vi spuntano somiglianze con la Commedia, facili a notarsi da sè e certamente non fortuite, ma perchè si osservi che qui, come e meglio che nell'Alberico, si passa gradatamente da un Paradiso che si può dir terrestre ad uno che si può dir celeste, e si adombrano diversi gradi anche nella beatitudine definitiva degli eletti. Per contrario, il passaggio dal regno sotterraneo e penale al regno luminoso ha un non so che di brusco, in entrambe le opere, e si attua in tal maniera da giustificare l'impressione che un acuto critico espresse con la domanda: è dunque sotterra anche il Paradiso?! Di certo non è sotterra, e se quegli autori non sono espliciti come lo è mirabilmente

l'Alighieri, anche questi dal canto suo lascia sotto un velo arcano, con la scusa dell'essere stato pien di sonno, il dove e il come passò dal nostro mondo e dalla sua Firenze in quella selva che gli diè la via verso la porta dell'Inferno. Ma una differenza notevole tra quelle due opere è che almeno l'Alberico trapassa da ciò che ha *nome di Purgatorio* ai luoghi paradisiaci, mentre il Tundalo vi trapassa dall'Inferno vero e proprio, il che guasta la gradazione ideale fra i tre regni.

Nello scialbo e monotono Purgatorio di san Patrizio quest'inconveniente è più tenue. Quel cavaliere che n'è il protagonista, vien dai demonii condotto dapprima a vedere tutte le orribili pene purgative, e da ultimo al pozzo che aspira e rigetta le anime, il quale è *la bocca dell'Inferno.* Ma uscito che n'è (chè ve l'han tirato dentro), gli si presentano altri demonii, i quali, insegnatogli come sia vizio del diavolo la menzogna, gli dicono che il pozzo non è l'Inferno, e al vero Inferno lo meneranno essi. Lo guidano a un gran fiume ardente, sormontato da un ponte. Gli fanno toccar con mano come il ponte sia sdrucciolevole, stretto, sublime, e gli prenunziano che ne cascherà giù e dai diavoli del fiume sarà tratto all'Inferno. O lo passi dunque, con sì bella speranza, o torni indietro con loro: che è quello cui vorrebbero indurlo, per mandar all'aria la purgazione ch'ei conseguirebbe compiendo il viaggio. Ma egli passò oltre felicemente. E questo ponte della prova, che abbiam visto essere nell'Alberico il vero Purgatorio, vien così a

rompere la brutta continuità, qual è nel Tundalo, tra il pozzo della dannazione e il Paradiso terrestre o deliziano: al quale il cavaliere immediatamente arriva. Esso è pur qui un muro altissimo, bellissimo, riccamente ornato. Ha una porta chiusa, preziosissima, che a lui si spalanca mentre n'è ancora lontano, e che manda odore e splendore. Di là gli viene incontro una mirabile processione. Dante si può andare a riporre, chè qui c'è una sfilata di monaci, e croci e gonfaloni e ceri, e canti che mai si udirono in questo mondo! Due di quella *patria* (stavam per dire cittadini di quella vera città), due arcivescovi, lo menarono ad ammirare le tante bellezze che lingua umana non può dire nè scrivere, e di cui « nondimeno » alcune l'autore si proverà a riferire. Oltre il resto si vedon colà i beati distinti in schiere corali, dirimpetto l'una all'altra, congaudenti tutti e contenti ai lor diversi gradi di beatitudine. Tutti facevano festa al cavaliere. Quel che più importa, non volendo noi dar rilievo alle molte reminiscenze del Purgatorio e Paradiso dantesco che questa lettura suscita, gli è che i due arcivescovi spiegano lungamente all'ospite com'ei si trovi ora là dove Adamo ed Eva peccarono, e come ivi si pervenga. Chi nel mondo non ha fatto sufficiente penitenza, è assoggettato alle crudeli pene che il cavaliere ha viste, per poco o molto tempo, secondo la qualità e la quantità della colpa; e poscia giunge a quella beatitudine e gloria, salvo coloro che sono in quel pozzo che è chiamato la bocca dell'Inferno. Qui il concetto è semplificato davvero: dal pozzo

in fuori, il resto è pretto Purgatorio. Nessuna delle anime purganti sa, dicono i due, quanto tempo abbia a stare in quelle pene, ma per forza dei suffragii se le posson sentire a un tratto alleviare, o vedersi passare ad altre pene minori. Così pure chi ha raggiunto il Paradiso Terrestre ignora quanto tempo ci debba stare, ma chi vi starà più e chi meno, secondo che avrà meritato, e secondo i suffragii dei viventi. Sebbene colà nulla si soffra, e si goda così dell'arrivo d'ogni nuovo compagno come della partenza di chi vi si sia già maturato per il Cielo, ognuno aspetta che per lui si compia il tempo che la Provvidenza ha ordinato [1]). Il Giudizio universale, è manifesto, non ritarda punto il Giudizio particolare: siamo già alla fase dantesca. Il cavaliere è infine guidato dai due su un alto monte, da cui si vede in sù un cielo rilucente come oro, che è la porta del Paradiso Celestiale. Ne scende a un tratto come una fiamma, che infonde una dolcezza, che tosto trapassa. È la celestiale manna, che pasce di continuo i celesti, ma di cui è dato quotidianamente un saggio agli aspettanti nel Paradiso Terrestre. E con questa quotidiana manna e col congedo del cavaliere, che se ne torni al mondo, la Visione finisce.

Una fase invece più arcaica dello stesso Albe-

---

[1]) VILLARI, 123-4. Poche e affatto insignificanti son le differenze tra codesta versione italiana e il testo latino inserito nella Patrologia latina del MIGNE, vol. CLXXX. Qui importano le col. 995-9.

rico rappresenta la Visione di Paolo, a malgrado delle trasformazioni sue in redazioni diverse. Pur distinguendovisi una zona di tormenti per quei che non fecero penitenza dei peccati loro, pur segnalandovisi un pozzo puzzolente per peccatori rei d' un gravissimo peccato che recide loro ogni speranza appo Dio, pur non mancandovi il ponte che solo i buoni riescano a passare, cose tutte che darebbero indizio che il resto degli abitanti di codesto Inferno sia piuttosto d'anime purganti che di dannate, non v'è nulla che ciò dica espressamente. Anche la disposizione topografica è confusa, grossolana, e per questo, ma non per questo soltanto, ci fa risovvenire della Parabola del ricco Epulone (Luca XVI), assai più che non dell' Eneide o delle due opere irlandesi o della cassinese. Il Cielo e l' Inferno vi son come i due piani d'una casa, appunto come la caverna o caos che la Parabola mette fra il Seno d'Abramo e l' Inferno non toglie che la vista e le parole giungano molto semplicemente, troppo semplicemente, dall'uno all'altro. Da tali aspetti considerata, è la più lontana dal nostro soggetto [1]).

---

[1]) Il medesimo e peggio si ha a dire della Visione di Esdra, il cui testo latino fu edito dal Mussafia, in appendice ai suoi ottimi *Appunti* già citati.

XXXIV.

Al quale meglio restringendoci, si può insomma asseverare che nelle maggiori Visioni resta all'ingrosso intatta la topografia infernale virgiliana; salvochè in esse divenne purgatoria, in senso stretto o in senso lato, altresì quella parte nè tartarea nè elisiaca, sibbene mesta e tetra, che nell'Eneide si ha fra l'Acheronte e il Tartaro. Per ciò che concerne poi la qualità delle pene purgatorie o promiscue, non si può fare alcun serio confronto con l'Eneide, quantunque le Visioni ne mettano alcune non discrepanti dalle tre pene purgative (vento, gorgo, fuoco) che l'Eneide accenna; ma le accenna troppo fugacemente, e senza lasciare intravedere nulla di quell'orrido e di quel raccapricciante di che le Visioni abbondano. Queste non trascurarono forse i suggerimenti che potevan loro venire dal virgiliano Tartaro (gemiti, strida, catene, insulti, battiture, serpenti, animali che spietatamente rodono membri indefinitamente rinascenti, cibi inaccessibili, sospensione a ruote); ma è difficile dire fino a che punto quelle truci fantasie avessero bisogno di suggerimenti, o conoscessero il poema latino, o, poichè le più recenti ricalcan le orme delle più antiche e una tradizione abbastanza monotona s'era tra loro stabilita, quale di esse abbia potuto direttamente badare al poema. Il certo è che il loro Purgatorio è spaventevole, e per questo riguardo

si può davvero senz' ombra di scrupolo ripetere che l' Inferno dantesco è in gran parte il Purgatorio dei predecessori.

Sì, perchè Dante, oltre all' ispirarsi a tu per tu con l' Eneide, ebbe nell' orecchio tutti o quasi tutti i motivi medievali che avevano svolte, arricchite, variate, le poche battute virgiliane, o simili alle virgiliane. Che alcuni di quei motivi, come la pena del fuoco, fossero in realtà di origine ben più biblica che classica; ed altri avessero nella tradizione classica un riscontro alquanto remoto, come il verme o i vermi d' evangelica provenienza l' hanno nell' avoltoio di Tizio; ed altri ancora, come il famoso ponte, fossero insinuazioni orientali; ed altri infine si riducessero a meri sforzi o rifioriture o luoghi comuni dell' inventiva medievale: non vuol dir nulla. Certo è che le poche note virgiliane, ripercosse dalla letteratura visionistica, facevano un gran coro: a quel modo che, se il paragone ci si consente, dalla volta del Battistero di Pisa le tre o quattro note dell' attonito visitatore tornano giù come un canto corale. Non è qui il luogo di ricordare quanto nella prima cantica abbia Dante riecheggiato e dell' Eneide e delle posteriori Visioni o trattati morali, così nello schematismo topografico, come nell' assegnazion delle pene e in ogni altra cosa; quantunque per le Visioni e i trattati ci sia sempre da spigolare, ed anche da rimettere in assetto sistematico la messe già mietuta. Qui, dopo aver visto che cosa egli seppe trarre dall' Eneide nella cantica seconda, convien guardare che cosa gli abbiano per questa potuto suggerire o

ribadire le più note opere del medio evo; solo, ci sarà inevitabile qualche confronto che, fatto a proposito della seconda cantica, vale non meno per la prima.

Quanto alle pene, abbiamo che nel Purgatorio di san Patrizio [1]) un dei tormenti è l'avere uncini di ferro fitti negli occhi; come nella Scrittura Negra di Bonvesin da Riva, un trattato etico equipollente a una Visione infernale, c'è il trovarsi addosso una veste spinosa, tagliente, velenosa [2]). Ognuno qui forse ripensa alla cucitura degli occhi ed al cilicio degl' Invidiosi danteschi, e si chiede se vi sia stata nel poeta una consapevole reminiscenza dei due testi anteriori; i quali però, si badi, non applicano cotali tormenti all'invidia, anzi il primo nemmen classifica i penanti secondo la natura dei peccati, e il secondo li classifica solo in un certo senso vago e sfumato [3]). Anime inchiodate a terra, bocconi, con le mani e i piedi confitti da chiodi ardenti, sono nel San Patrizio (p. 110); come pure, ma non si dice che sieno a terra, in un' Epistola fratesca, ch'è una delle note Rime Genovesi edite dal Lagomaggiore,

---

[1]) Cfr. VILLARI, p. 113.

[2]) Cfr. l'edizione del BIADENE (*Il libro delle tre Scritture*, Pisa 1902) o quella del DE BARTHOLOMAEIS (Roma 1901), ai versi 705 sgg.

[3]) Nel cap. XII della Visione di Tundalo (VILLARI, p. 69, 97-8) il re Tormarco è vestito di cilicio, per tre ore al giorno, dall' ombelico in sù (cfr. più sopra a p. 448), ma è impossibile dire se questa inezia così parziale abbia contribuito a stuzzicar l' immaginazione di Dante.

ed è anch' essa un trattatello morale enumerante le pene [1]. Qui è ancor più manifesto che Dante, nella cornice degli Avari, possa avere applicato a suo modo quel che gli davano i precursori, almeno il San Patrizio. Nella Visione di san Paolo vi son frutta saporite, e in qualche redazione pure canali d' acqua freschissima, a strazio di quei che son rei di non aver osservato i digiuni: ond' è che nella cornice dei Golosi il poeta ebbe insieme col classico l' esempio romantico. Nell' Alberico (c. XVI) una delle pene è l' avere, oltrechè le mani e i piedi in catene ardenti, la gola aggravata da ardenti masse di ferro che vi sono appese, a segno che i puniti non posson mai rizzarsi (« adeo gravissime ut numquam eis erigendi daretur facultas »); il che a taluno richiamò, non senza ragione, l' effetto medesimo che ai Superbi danteschi fanno i macigni sul capo. Così anche per essi vi sarebbe stato l' esempio classico e il medievale, sotto diversi aspetti. Per il fumo della terza cornice, non c' è altro, se ricordiam bene, che un piccolo cenno nell' Epistola genovese (*aer spesso.... con gran fomositae*). Pel fuoco della settima cornice niente diciamo, sebbene pur il metterlo in rapporto colla Lussuria non sia un pensiero del tutto nuovo, come or ora vedremo. Gli è che il fuoco, tanto caro alla tradizione scritturale e alla teologia, è anche nella letteratura visioni-

---

[1] Cfr. *Archivio Glottologico*, II, p. 238, v. 190-93: « La novenna [la nona pena] è che ligai stam Si streitamenti e pe e man, E iavai con tar perno Che stambuxà se po enderno ».

stica tanto adoperato e, staremmo per dire, cucinato in tutte le salse, che non occorre fermarvisi troppo. Ma resta che poco ebbe da fare l'inventiva dantesca, se non nello scegliere, combinare, aggiustare, dar rilievo, e nell'adattare la pena alla colpa.

Ma pur in quest'ultima fatica, a non riparlar qui di qualche piccolo preludio pagano, non aveva che da applicare a modo suo e raffinare un metodo che il medio evo gl'insegnava con parecchi esempii, e talvolta con insistenti spiegazioni di questi. S'è or ora visto l'esempio della Visione di san Paolo; e quella d'Alberico ha le cattive balie che negarono il latte ai bambini orfani, appese per le mammelle ad alberi spinosi, e in ciascuna mammella succhiate da un serpente (c. IV). Come ha poi (VII) il lago di fuoco che par sangue, ove bruciano gli omicidi; e di ciò è notata la convenienza: « hanc tamen similitudinem propter sanguinis effusionem retinet ». Quella di Tundalo ha spiriti di religiosi che, per aver aguzzata la lingua contro il prossimo come serpenti, e non resistito alla concupiscenza, partoriscon da tutte le membra animali che si ritorcono a straziare il membro da cui vengon fuori, e le pudende tramutate in serpi che lacerano le parti inferiori del ventre cercando strappar le viscere (cap. VII, p. 63, 89). E Tundalo in persona che si duole con l'Angelo, dopo passato il ponte, dell'averne i piedi laceri, si sente da lui rinfacciare come ben veloci nel mondo fossero stati i suoi piedi ad andare spargendo l'altrui sangue (cap. V, p. 60-61, 84).

La *Scrittura* del poeta milanese enumera le do-

dici pene infernali, che pegli altri trattatisti solevan esser sette o nove, e per taluni eran quattro od otto o dieci o quattordici o altro numero minore di questo [1]). E di ciascuna egli spiega la convenienza o con singoli peccati o col peccato in genere. Comincia dall'affermare sinteticamente la massima [2]). Poscia dice che il fuoco è giusto castigo al fuoco della concupiscenza (proprio come sarà in Dante) e all' ardore della cupidigia. Il puzzo lo è alla vita guasta e al puzzo dei peccati. Il gelo lo è alla freddezza nel peccare. I vermi lo sono al rodere che l'uomo fece i suoi simili. La paurosa vista degli altri dannati e dei demonii lo è al troppo diletto preso in guardar ghiottornie e giochi e balli e donne. L'udire le strida dei dannati e demonii lo è all'aver dato volentieri ascolto a mattezze e sconcezze e *conti di Rolando,* anzichè a prediche e messe. L'essere dilaniati dal demonio, punti, contorti, bastonati, sbocconcellati, è degno contraccambio dell'aver roso, morso, battuto il prossimo; come le catene onde il diavolo lega il dannato son tante quanti furono i

---

[1]) Cfr. BIADENE, op. cit., XXV-VI n., e il NOVATI che egli cita per l'*Anticerberus*.

[2]) « Lì ge sostene li miseri de tute guixe tormenti E hano tuto lo contrario de quilli delectamenti Donde elli al mondo usaveno con falzi adoperamenti; Secondo le opere proprie fi dati li pagamenti. Li peccatori tristissimi illoga fin pagadi Secondo le opere proprie de tuti li soy peccadi; De tuto lo contrario illoga fin desconsoladi Azò ke le pene respondeno a tuti li soy peccadi » (v. 289-96). — Si ricordi che *fi, fin,* valgono *è, sono* (il latino *fiunt*); e *illoga* è *ivi* (cfr. napol. *lloco*).

peccati mortali da cui si lasciò incatenare. L'aver fame e sete, e cercar vanamente di sfamarsi con carboni e tossici e zolfo puzzolente, e di dissetarsi con bronzo colato, è contraccambio all'aver coltivata la gola, anzichè osservato i digiuni e sollevato gli altri con elemosine. L'indossar vesti spinose e giacer sopra cose aguzze, ardenti, e su scorpioni, bisce e zolfo, è in diritta opposizione con l'aver avuto addosso vesti belle, preziose, effeminate, e dormito su letti adorni, alti e fregiati, anzichè dar vesti e giaciglio ai poveri. I morbi, numerosi assai e talora arieggianti quelli della decima bolgia, sono a sconto dell'aver curato la floridezza del corpo anzichè la sanità dell'anima. Il rodimento pel perduto bene celeste fa contrapposto all'aver beffato il povero, che ora ha trovato il tesoro (reminiscenza della Parabola dell'Epulone). La disperazione e la presente vergogna fa contrapposto alla spensieratezza mondana, volta ai godimenti, ed all'essersi vergognato di fare i servizii di Dio [1]). Non così sistematiche, ma incidentali e più stiracchiate sono le congruenze messe in vista, per qualcuna delle sue nove pene, dal rimatore genovese: il gelo ca-

---

[1]) Vv. 321-4, 359-60, 397-9, 421-2, 485-8, 529-36, 633-40, 693-704, 737-44, 781-8, 805-808, 825-8, 885-92, 897-900. Ne trascriviamo qualcuno dei più espressivi: « Per quello ke yo ardeva pur in lo amore carnale, In lo fogo de la avaritia, ke me era tuto mortale, Perzò yo fizo [sono] punito in lo fogo infernale; Lo rixo me è stravolto in pianto perpetuale (321 sgg.). — Oy, dixe lo peccatore, como yo son angustioxo! Al mondo altruy rodeva, ma mo yo fizo roxo (421 sg.) ».

stiga il poco fervore avuto nel fare il bene e la freddezza nell'amor di Dio; l'aere puzzolente, crasso, fumoso, morboso, tormenta quei che furono delicati, preziosi, lussuriosi, imbellettati; le tenebre sono in ricambio delle opere tenebrose e dell'aver negletta la luce di Dio; le battiture dei serpenti sono per chi ferì e ingiuriò altrui; l'intollerabile vista dei demonii è a sconto dell'aver troppo guardato le cose terrene; l'aver mani e piedi inchiodati è in isconto dell'essersi, chi pur era libero di fare il dover suo, volontariamente legato. Il rimatore ha pure il vocabolo tecnico per tali contrappassi, ed è *contrappeso* [1]). Che costui fosse noto a Dante, nessuno lo saprebbe affermare o negare; ben più probabile è che non gli fosse ignoto il testo milanese. Ma comunque siasi, è fuor di dubbio che Dante, non solo aveva dalla scolastica il contrappasso come idea astratta [2]), ma nella letteratura affine al poema suo lo trovava applicato alla vita futura, incarnato più o meno metaforicamente in immaginazioni più o meno ingegnose, invocato per infondere a tradizionali pene, quali il fuoco o il gelo o le tenebre, un senso fine

---

[1]) Versi 110-17, 130-41, 142-53, 154-65, 166-77, 190-201. Trascriviamo: « Un ponto de si freido logo, Non porreva esser temperao, Tanto e zeror desmesurao. Zo ven a l'omo dritamenti Chi de far ben non fo frevente, Ma zelao, marvaxe e re, E freido in l'amor de De (111 sgg.). — Chi d'esta penna son batui Per mar che li an faito atrui, Iniuriao, ferio, ofeiso; Per che li am aor lo contrapeiso (162 sgg.) ».

[2]) Cfr. S. T., II, II, Qu. LXI, Art. 4 (dell'ediz. leon., vol. 3°, p. 454 sg.).

e riposto, e così via. Non inventò lui il metodo: lo ereditò come una rima obbligata o quasi. Se ne impose l'obbligo più rigidamente che gli altri visionisti; s'appropriò quanto gli piacque delle pene tradizionali, o di quelle escogitate via via da coloro; vi aggiunse escogitazioni congeneri; nel dare intera e quasi sempre felice attuazione al concetto sistematico spese una particella del suo genio sapiente. Anche nel porre che la sofferenza della stessa pena, non la durata soltanto, sia proporzionata al grado della stessa colpa, come si vede tra i Superbi, non fece che attenersi ad una norma già esplicita, per esempio, nell'Alberico (cap. XII). Bensì nel Purgatorio ebbe la finezza di togliere alle pene ogni apparenza di orrore o schifo infernale, molto in ciò distaccandosi dai predecessori.

Avemmo più indietro a notare come la purificazione di Dante vivo, non col solo spettacolo delle pene purgatorie, ma con l'assaggiarne in tutto o in parte quelle corrispondenti ai proprii difetti, e coi due ultimi lavacri fluviali, abbia un non so che d'incongruo. Ebbene, pur questo non era un motivo nuovo. Nel Purgatorio di san Patrizio non vi manca. I viventi che dopo averlo visitato n'eran tornati al mondo dichiaravano d'avervi sofferto assai (p. 105-6), come altri non ne eran tornati perchè degni di rimanervi per sempre. Il cavaliere protagonista sopporta sul principio maltrattamenti diabolici (109). Ben è vero che, quando i diavoli lo conducono a vedere le singole pene speciali, cercano d'infliggergliele una per una a solo fine di

spaventarlo e persuaderlo a tornarsene indietro con loro, e che quasi mai riescono a infliggergliele perchè egli invocando il nome di Gesù soffoca il loro tentativo, o a stento giungono a fargliene avere un saggio (p. 111, 114); ma per l'appunto nel pozzo infernale l'assaggio fu così forte che per poco egli non perdè la coscienza, durò fatica a ricordarsi d'invocare Gesù, dopo di che si trovò libero e sano accanto alla bocca del pozzo. Il ponte poi lo dovè passare invocando di continuo l'aiuto di Gesù. Insomma è codesta una partecipazione sui generis ai tormenti, ma a buon conto è tutt'altro che un mero viaggio contemplativo [1]).

Meglio, o peggio, partecipa il povero Tundalo alle pene. L'Angelo lo assicura che, delle molte che ne meriterebbe, ne patirà solo poche (cap. II); ed infatti gli è risparmiata quella degli omicidi, che gli starebbe bene, ma glien è promessa un'altra (III, p. 58), ch'è d'esser tratto dai demonii nel ventre dell'immane bestia Acheronte, divoratrice degli avari, e quivi soffrire i morsi di cani, orsi, leoni, serpi e altri animali innumerevoli, e le percosse dei demonii, e sette tormenti ormai più

---

[1]) Il nome di *Purgatorio* credo che a questo libello derivasse anche dal fatto che il visitare quei luoghi credevasi costituisse una purgazione anzi la morte; come il nome di *Pozzo*, non al pozzo infernale che quivi oltre il resto si trova, ma si riferiva alla caverna a fior di terra da cui si presumeva di scendere nel regno sotterraneo, e fu poi distrutta per ordine d'un papa, e tuttavia non cessò d'esser meta di superstiziosi pellegrinaggi.

o meno di prammatica: fuoco, freddo, zolfo, caligine, pianto, stridor di denti, tribolazioni in copia. Tundalo tra quegli spasimi vi si credè dannato in eterno, ma ad un tratto si sentì fuori della bestia; sennonchè « quanto avesse quivi sofferto lo dimostrarono poi il suo viso e la conversione dei costumi » (IV). Non gli è risparmiata la terribile prova del ponte strettissimo, sul quale deve trascinare una vacca indomita, in isconto dell'aver rubata una vacca (V), a quel modo che un'anima passava il ponte sotto il peso di gran manipoli di frumento. Giungono avanti a una casa immensa, piena di tormenti d'ogni genere, dalla quale spira una grandissima fiamma qual se uscisse da un forno, e Tundalo si raccomanda per esserne esentato, e l'Angelo lo rassicura circa la fiamma, ma gl'ingiunge d'entrar nella casa; e per quanto l'infelice si protesti pronto a ogni altro supplizio pur di non entrare colà, non la spunta, e finisce con esservi dilaniato da cani (VI). Qui, per la fiamma, e per un certo movimento drammatico, non si può non ripensare alle smanie di Dante per il dover traversare la settima cornice [1]). Più oltre (VII) i lussuriosi sono cacciati in gola ad una gran bestia alata, *e perciò* Tundalo stesso è assoggettato al tormento. Nè può risparmiarsene un altro (VIII), che gli fa mancar la lena di rispondere all'ironica domanda dell'Angelo: « che ne dici? son proprio tanto

---

[1]) Come lo sbranamento canino ci richiama alla pena dei biscazzatori nel XIII dell'Inferno.

dolci i diletti della carne da dovere per essi sfidar tante e sì gravi sofferenze? ». Ma questi lo avverte che di qui in poi, per grazia di Dio, sarà immune dal peggio che vien dopo, che è il pozzo di Lucifero (VIII, IX).

Alberico, il quale è un fanciullo, non soggiace a pene, ed ha un solo momento critico, quando cioè non vede più la colomba che durante tutto il viaggio lo portava pei capelli, e san Pietro lo lascia per andare ad aprir la porta del Cielo a quel tal monaco, ed un demonio spaventevole vorrebbe ghermire lui. San Paolo, che è san Paolo, naturalmente non è che uno spettatore pietoso. Dante alle porte di Dite, come avanti alle tre fiere, e tra gli attentati diabolici della bolgia quinta, ci può ricordare e Tundalo e il cavaliere irlandese e Alberico, nelle loro costernazioni; ma nel Purgatorio ci ricorda i primi due, in ispecie Tundalo, in quanto l'uomo vivo ammesso a visitare il regno dei morti sperimenta egli stesso, per breve tempo e di passata, quello che i morti stanno a patire.

Altri riscontri secondarii si potrebbero fare. Vi fu chi notò che là ove Tundalo, circondato da diavoli minacciosi non appena trovatosi nel regno dei morti, finalmente vide venire da lungi come una stella lucidissima, in cui s'affisse e sperò sollievo, e che poi si manifestò per il suo angelo custode venuto a fargli da guida (« vidit a longe venientem, quasi stellam lucidissimam.... erat autem angelus eius, qui cum appropinquasset.... »), ci rammenta un poco l'angelo navicellaio, ed altri siffatti

ufficiali. Il fenomeno del ponte della prova (p. es. nel San Patrizio, p. 118) che a un certo momento perde la sua strettezza e divien comodissimo, e Tundalo che in uno dei luoghi di beatitudine, dove vorrebbe fermarsi ma è costretto a passar oltre, si sente però leggiero leggiero (« nullus labor in ambulando »), ci fanno pensare alla proprietà del sacro monte d'esser salito con fatica sempre decrescente e fino a parer il salire un discendere [1]). Ma non giova insistere su cotali rassomiglianze, o incidentali e che posson parer fortuite anche quando in effetto nol siano, o essenziali, sì, in certa maniera, ma non così strette da dover per forza credere che Dante avesse piena coscienza della conformità.

Un'altra sola n'additeremo. Provenzan Salvani che, morto da un trentennio e rimasto un superbo fino all'ultim'ora, dovrebbe trovarsi nell'Antipurgatorio, Dante lo fa andar difilato (XI, 124) al primo girone, lasciandosi spiegare da Oderisi l'anomalia con questo: Dio gli tenne conto d'un'opera altamente meritoria che colui aveva fatta (pochi mesi innanzi di trovar la morte in battaglia), comprimendo un giorno la sua fierezza a tal segno da met-

---

[1]) Come la ressa che i demonii fanno al cavaliere del San Patrizio proprio ad un ponte e a proposito d'un ponte, e le menzogne con cui cercano frastornarlo, molto si rassomigliano al dramma dantesco nella bolgia dei barattieri e ai falsi ragguagli sul ponte successivo; ed è una rassomiglianza che non può tenersi casuale, a malgrado delle non poche e non superficiali differenze.

tersi a mendicare, nella piazza della sua Siena ch' ei tiranneggiava, per adunar la gran somma necessaria al riscatto d' un amico suo prigioniero di Carlo d'Angiò. Questa trovata dantesca, fertile di tanti e molteplici effetti poetici, confacentissima al sentimento umano, non ha neppur nulla di sconveniente, presa in sè medesima, di fronte alla teologia o alle credenze popolari, chè quella e queste affermano la piena autocrazia divina, e queste furon sempre pronte a foggiare aneddoti in cui Dio o la Vergine o i Santi abbiano concesso ad un gran peccatore il perdono a cagion d'una singola opera di misericordia, fosse pure in contrasto con tutta la vita del personaggio. Ma Dante, che quell'autocrazia aveva infrenata con sue leggi e regolamenti, non avrebbe dovuto esser lesto a violare la norma che chi ha perfidiato fin all'ultimo nella colpa debba aspettare nell'Antipurgatorio tanti anni quanti visse, e solo pei suffragii dei viventi possa vedersi abbreviato quel termine. La violò, e gliene siamo ben grati, per amore di quegli effetti poetici, e morali, che l'episodio avrebbe procurati. Sennonchè a risolvervisi dovè esser sedotto anche dai facili esempii che la letteratura affine gli forniva, di simili privilegii, o di simili episodii drammatici o embrioni di episodii. La più bella pagina dell'Alberico, anzi la sola bella davvero e degna di fermare l'attenzione del poeta, è quella del ricco vizioso che a una donna lungamente desiderata, la quale venne finalmente ad offrirglisi pur d'averne il danaro necessario al riscatto del marito, diede

il danaro senz'altro [1]). Ed è vero che l'uomo si pentì di tutti i suoi peccati e da quel giorno mutò vita; ma questo divario, teologicamente non lieve, non toglie che il convertito innominato cassinese possa aver avuto una qualche parte nello stuzzicare la fantasia del poeta, tanto più che in entrambi gli episodii c'è di mezzo un *riscatto*. Nell'Alberico stesso si tocca d'una signora mondana e trista, dedicatasi sempre ad ornarsi il corpo, la quale all'altro mondo è ignuda, ha i capelli sciolti sino ai piedi, e son capelli di fuoco; ma porta però le calze, perchè ad un povero avea fatta la carità di un paio di calze (cap. XLII). Nel San Brandano (p. 150) ha Giuda il sollievo di seder sopra una pietra, in premio dell'aver messa, prima che fosse apostolo di Cristo, una pietra in una strada piovosa, per comodo dei passanti. E in un senso inverso abbiamo nel Tundalo il fatto della vacca e del fascio di sarmento; e quello del re Tormarco che va per tre ore al giorno a scontare col fuoco e col cilicio tre suoi gravi peccati. E Giuda stesso, oltre il sollievo della pietra, ha la noia d'aver innanzi a sè poco lontano un drappo, in pena dell'averne donato uno simile, che però non era suo, quando era tesoriere della comunità cristiana. Ma lasciamo di correr dietro a tali minuzie, e soltanto ripetiamo che il singolar privilegio di Provenzano, se è un'efficace stonatura nel mondo dantesco, sarebbe in regola nelle altre Visioni, ove le norme sono scarse e più elastiche,

---

[1]) Cfr. *Studii*, 444-6.

e l'arbitrio divino mantiene una più sconfinata operosità.

E soprattutto vogliam riuscire a una conclusione generale. Chi, circoscritta la sua esperienza, o almeno la sua attenzione, alla Divina Commedia, non bada a considerarla come l'ultimo e incomparabilmente maggiore sforzo d'un genere tradizionale, ne è tratto a creder che tutta la sua architettura fisica e morale sia niente più che un bell'estro poetico o una sapiente escogitazione teologica. Invece, chi si rifaccia all'Eneide e assapori pazientemente la letteratura escatologica cristiana che le tenne dietro, è costretto a riconoscere che v'è già tutto l'ambiente dantesco, al quale non manca che Dante!

XXXV.

Sotterra gli consigliava di mettere il Purgatorio la teologia più autorevole, sotterra l'Eneide, sotterra le più e le maggiori Visioni; ma egli lo volle all'aria aperta, lo scaglionò su un monte, lo appartò in un'isola. E fu una risoluzione felicissima, che ribadì tutte le differenze intrinseche ed estrinseche le quali era decente vi fossero tra i due regni della pena. A rigore, anche sotterra niente gli avrebbe impedito di togliere alle pene temporanee lo schifo e l'orridezza delle infernali; di sostituirvi, come nel Castello del Limbo, la luce alle tenebre; di sbandirne i diavoli e farvi discendere gli angeli, i messi

dal cielo; di porre una buona distanza tra i due regni sotterranei, e fare che al sotterraneo espiativo si giungesse dopo quello dei dannati. Ma quanto è più bello ora il distacco dal centro della terra alla superficie, dalle tenebre o da una luce fittizia alla vera luce del sole e delle stelle! Quanto è più bella la sacra montagna diametralmente opposta alla cavità infernale, alla terra abitata ove il male ancor trionfa spesso del bene, ai piedi del capovolto re del male, e antipode a Sionne creduto centro dell'emisfero abitabile, ed emersa al centro dell'emisfero marittimo inabitabile! La montagna che si slancia verso il cielo, incomparabilmente più alta che ogni altra della terra, e sembra così assecondare lo slancio delle anime al cielo che le aspetta! La montagna sulla cui vetta sta il giardino che fu dimora dell'uomo innanzi al peccato e il luogo ov'egli peccò, ed è antipode al luogo ove l'uomo-dio per riscattarlo sparse il suo sangue innocente, sicchè il giardino è divenuto l'ultima sosta e l'ultimo lavacro delle anime monde, e come il terrazzo onde spiccano il volo al Paradiso Celeste!

Felice risoluzione ed altresì ardita: in un senso ben diverso da quel che sarebbe oggi, che non son più disponibili per la poesia e per la giustizia soprannaturale le terre e l'acque dell'opposto emisfero, sulle quali tutt'altre potenze imperano e perfino la povera giustizia umana stenta troppo spesso a trovarvi luogo. Ma il pensiero del poeta fu, quanto opportuno, altrettanto nuovo? No davvero, chè, se l'intera costruzione dantesca non si

trovava così per l'appunto in nessun libro anteriore, esisteva però tutto un ciclo di leggende, tradizioni, superstizioni, rivelazioni mistiche, speculazioni teologiche, ingenue relazioni geografiche, escogitazioni cosmografiche, dove il poeta ebbe ad attingere poco meno che tutti gli elementi della sua costruzione.

Fino a non molti anni addietro, codesto fatto era poco osservato e poco osservabile, essendosi quel ciclo di antichi sogni perduto di vista, in ispecie dai lettori e illustratori del poema; cosicchè l'isola dantesca dovea parere uno splendido sogno poetico-mistico tutto proprio dell'autore, e da non potersi prendere oggi sul serio nemmen dai più vogliosi di conformare alle immaginazioni del grande artefice le lor proprie immaginazioni sulla vita futura. Le scoperte geografiche, con tutte le loro conseguenze, han reso impossibile il prestar qualunque specie di fede al poeta; e d'altro canto il Paradiso Terrestre, forse in gran parte per effetto delle medesime cause, non ha più alcun posto nella coscienza religiosa moderna, non entra nelle speranze di nessun credente, ed è assai se non ha perduto ogni valore qual ricordo della geografia preistorica dell'umanità, imposto com'è dall'espressa parola della Bibbia. Ma che allora quell'isola soprannaturale non fosse la fantasticheria d'un genio esso stesso isolato dal pensiero contemporaneo, che quel monte non fosse figlio d'un'eruzione poetica personale e quasi il Montenuovo della vulcanica fantasia di Dante, oggimai lo sappiamo, dopo che

la letteratura dianzi detta è stata accuratamente studiata [1]).

Nella concezione dantesca del secondo regno si trovano combinati questi varii elementi: — il Paradiso Terrestre non assolutamente vuoto e inaccessibile, ma ritornato sede, benchè transitoria, di

---

[1]) Qui ci basti rimandare alla copiosa e limpida esposizione che ne fece il GRAF nel primo articolo del libro *Miti e Leggende*, e alla sua eccellente *Lectura* del c. XXVIII; al dotto proemio del NOVATI alla versione veneta della *Navigatio sancti Brendani* (Bergamo 1892); al grosso volume del prof. E. COLI, *Il Paradiso terrestre dantesco* (Firenze 1897). Al quale nocque l'esser pubblicato innanzi che il lavorìo della lima ne togliesse o temperasse i giovanili difetti, cioè la soverchia importanza data al tema come se dovesse rinnovare tutta la critica dantesca, l'imperfetto riconoscimento di quanto già si doveva al Graf, la prolissità del dettato e le ripetizioni. Tali difetti resero un pochino acerbo il giudizio dei critici e svogliarono molti lettori; ma il libro ha la sua utilità, e ridotto a giuste proporzioni, e qua e là rinvigorito, avrebbe di certo avuto gran fortuna. Intanto si veda l'ottima recensione del FLAMINI, nel *Bullettino*, V, 9-14. Nè si dimentichino le p. 542-6 delle *Fonti dell'Orlando furioso* del RAJNA (Firenze, Sansoni, 1900): l'opera testè ristampata dopo un quarto di secolo, è capace di sfidare i secoli. — La materia leggendaria cristiana era tutta compenetrata di leggende e idee orientali, cioè musulmane, persiane, indiane bramaniche o buddistiche, talmudiche, e così via. Oltre quello che già il paganesimo greco-latino o la tradizione biblico-cristiana avevano in sè o di originariamente affine con le credenze e le leggende orientali o di tolto in prestito a queste, il credulo medio evo cristiano seguitò ad assorbire molt'altro che gli veniva mandando di giorno in giorno, in modo diretto o indiretto, l'Oriente, col quale allora l'Occidente aveva più facili e stretti contatti che

esseri umani, benchè morti, e governato da un'anima umana; — il passaggio degli eletti non immediato dalla terra al Paradiso Celeste, ma a traverso il Terrestre; — la situazione di quest'ultimo in un' isola; — l'isola altissima, superiore a tutti gli altri monti, ed immune, se non altro da un certo punto

---

generalmente non si supponga. Ma ad illustrare il pensiero dantesco convien attenersi a quel che entrava nella visuale del nostro poeta, tutt'altro che sconfinata benchè la vista di lui fosse acuta. Ciò che resta fuori di quella visuale può essere richiamato solo per illustrazione indiretta, e per situare il circolo dantesco entro quel più largo circolo che è la letteratura escatologica del continente antico e del mondo medievale. Altrimenti l'indagine perde ogni rigore critico. Il De Gubernatis (*Su le orme di Dante,* Roma 1901, p. 495 sgg.), abbandonandosi alla sua larga esperienza di viaggiatore e d'orientalista, ha rimestato o additato assai cose non poco interessanti, e ceduto alle attrattive di molti riscontri seducenti. Ma, per esempio, quando il chiaro scrittore vuol persuaderci che anche Dante ponesse il Paradiso Terrestre nell'isola di Ceilan o Taprobana, non s'avvede di due difficoltà insormontabili. Tutti i ragguagli che da Plinio o da altri avrebbe il poeta, secondo lui, avuti circa quell'isola, gliel'avrebbero mostrata appunto abitata da uomini vivi, quindi non riservabile alle ombre nè inaccessibile ad alcun Ulisse! E che Dante poi metta il Gange all'orizzonte comune di Gerusalemme e del Purgatorio, lungi dal mostrare ch'ei credesse il Purgatorio vicino all'India gangetica, dimostra anzi com'ei lo mettesse ben lontano da questa, nientemeno che a novanta gradi dal Gange! — Il volumetto del Blochet, *Les sources orientales de la Divine Comédie,* è alquanto diverso. Dante v'è considerato più di lontano che il titolo non darebbe a credere, e quando v'è considerato lo è con una superficialità grandissima. L'autore guarda più alle Visioni latine che non a Dante,

BIBLIOTECA TORINO

in sù, dalle vicende atmosferiche; — il passaggio immediato dalle ultime pene purgatorie al Paradiso Terrestre; — in questo un'ultima definitiva purificazione senz'alcuna pena materiale; — la continuità tra il Purgatorio e il Paradiso Terrestre portata al punto da metterli entrambi su una stessa montagna.

Orbene codeste cose si ritrovan tutte, o singolarmente o aggruppate variamente in gruppi meno

---

e mostra di badare ai limiti della coltura del poeta; come d'altra parte si sforza di additare per quali vie le cose orientali giungessero all'Occidente. Il suo assunto è che tutte le forme occidentali dei viaggi d'oltretomba mettan capo, a traverso intermediarii certi e storicamente provati, ad una delle antiche leggende oltremondane della Persia, alla sua volta affine probabilmente a un antichissimo poema caldeo sulla discesa della dea Istar all'Inferno. Esordisce dalla così detta Ascensione di Maometto al Cielo, la quale ei crede riduzione musulmana d'una leggenda persiana. Per via orale codesta suppellettile persiana sarebbe giunta fra noi; ed egli studia le grandi vie geografiche per cui la Persia era in contatto col Baltico e con gli Anglosassoni. Crede che il San Brandano sia di fondo orientale. La tesi principale, e le secondarie per le quali essa si sviluppa, non sono in tutto chiare, nè forse del tutto coerenti. Egli ha voluto assodare che Dante con tutti i contemporanei vissero tra influenze orientali, di cui si trovin parecchie tracce nelle loro opere. È cosa che suppergiù nessuno mise o mette in dubbio; ma Dante non ci ha che vedere direttamente, e il libro ha troppo del dilettantesco e un non so che di scucito. La Commedia figura nel titolo e qua e là nell'opera come un'attrattiva, come una rappresentanza tipica del genere visionistico occidentale; ma se il lettore non è guardingo, può esserne tratto a vane fantasticaggini, esorbitanti dalla schietta sfera in cui deve contenersi lo studioso della Commedia.

complessi dell'intero gruppo dantesco, e o di frequente o di rado, in quella tal letteratura anteriore. Vi si ritrovano o in maniera poco meno che identica, o in maniera più o men somigliante e sempre assai suggestiva per il poeta. Neppur l'ultima cosa, la comunanza di sede tra il Purgatorio e il terrestre Paradiso, che è la più originale com'è la più decisiva, si può dir che manchi di precedenti. Solo però una diretta esperienza di quella congerie di racconti o elucubrazioni immaginose, o almeno la lettura delle larghe rassegne che altri ne han fatte, può suscitare un'impressione abbastanza viva, e far sentire fino a che alto punto la sintesi dantesca fosse affiatata con idee allora più o meno ovvie. È un'impressione che non si può tutta comunicare altrui coi monchi e rapidi cenni a cui dovremo restringerci.

Se taluno osò opinare che l'Eden fosse stato travolto dal Diluvio, o altri reputò che non avesse mai avuta realtà corporea e fosse da intendere in senso tutto spirituale, l'opinione prevalente fu per la realtà corporea e spirituale insieme, e per la sopravvivenza di quel luogo di delizie alla caduta di Adamo e al Diluvio: donde pure la propensione a immaginarselo collocato in sito alto e sicuro. E poichè il lasciarlo affatto deserto e inutile avea qualcosa di repugnante, mentre d'altra parte non si capiva bene dove fossero andati a parare certi personaggi, come Elia rapito in aria in un cocchio di fuoco (*Re* IV, II, 11) ed Enoch che camminando con Dio disparve rapito da lui (*Genesi* V, 24), e l'*Apocalisse* (XI, 3)

sembrava accennare a quei due come predestinati a ritornare in terra per opporsi all'Anticristo, e Giovanni medesimo sulla fine del suo Vangelo misteriosamente si vanta d'un privilegio che gli avrebbe concesso di trovarsi vivo al ritorno di Cristo, da tutto ciò provenne una molto naturale tentazione di allogare codesti esseri ancor vivi, ma irreperibili, nel santo giardino bellissimo, ma vuoto. E assai diffusa fu la credenza che quivi appunto stessero Enoch ed Elia in carne e ossa, e taluni degli eventuali visitatori narrarono aver ricevuto da essi gli onori di casa; come spuntò pure l'affermazione che vi dimorasse Giovanni Evangelista. Nel San Patrizio i due Arcivescovi che ricevono il cavaliere han preso il posto dei due personaggi biblici, come poi Matelda, con altre sembianze e significato, caccerà di nido gli uni e gli altri.

I visitatori, abbiam detto; perchè alcuni viventi, come Alberico e Tundalo e il cavaliere del San Patrizio, giunsero al Paradiso Terrestre a traverso i sotterranei regni della pena, altri lo videro per estatici rapimenti, altri finanche v'andaron vicino e vi penetraron dentro mediante un'ardita intrapresa più simile ad un viaggio ordinario sulla terra o sul mare. Imperfetto fu il tentativo di Alessandro Magno; e quello di tre monaci che insistendo nel camminar verso oriente si portarono a poche miglia di distanza dal giardino, ma furon rimandati indietro da san Macario che da sè aveva sperimentata l'inutilità dello sforzo. Anch'essi in vero sono riusciti colà dopo aver visto alcune cose spa-

ventevoli che paiono esemplar i castighi di Dio; ma son sempre andati sulla superficie della terra, e quel che han visto può dirsi appena un embrione o una larva di pene oltremondane. Più fortunati in tutto altri tre monaci che, risalendo un dei quattro famosi fiumi, riuscirono allegramente alla porta del Paradiso Terrestre che fu loro aperta dall'angelo, vi furono accolti da Enoch ed Elia, vi gustarono oltre al canto degli uccelli, e dei pesci, il suono soavissimo che fa la ruota del cielo (suppergiù come in Dante: XXVIII, 102 sgg.), vi ammirarono lavacri che ridanno vita e giovinezza, vi stettero secoli che volarono come ore; quindi tornarono al monastero ove nessuno li potè riconoscere, e dopo quaranta giorni di penitenza morirono. Nulla diciamo di tanti altri racconti simili. Un che di mezzo poi tra il viaggio soprannaturale, a guisa di Alberico o di tutti gli altri precursori di Dante, ed il vero viaggio di scoperta fortunatamente temerario, è quello di san Brandano e dei suoi monaci, che con lunga navigazione, dopo aver viste isole infernali, smontano nell'isola del Paradiso. V'è bensì da distinguere tra coloro che, come Tundalo e l'altro Irlandese e i tre monaci orientali, sono ammessi a visitar senza restrizioni il giardino edenico, e coloro che, come Alberico, non visitano se non un campo ameno in cui l'Eden è incluso e chiuso, ovvero come san Brandano, il quale deve arrestarsi ad un fiume che scorre nel giardino, non essendo lecito visitar l'altra riva. Così, a tacer d'altri bei riscontri, Efrem Siro distingueva tra un pomario

accessibile ed un penetrale più ascoso. Onde non senza ragione fu sospettato che la foresta dell'Alighieri, col suo fiume che sulle prime gli sbarra la via nè si lascerà passare senza un solenne atto di contrizione, sia pur essa in certo modo bipartita.

Ma oltre uomini miracolosamente ancora vivi che vi dimorassero, e oltre uomini vivi che avessero la fortuna o la grazia di visitarlo, il Paradiso Terrestre fu, secondo molte immaginazioni, frequentato da anime. Lasciamo stare che sulle prime, in ispecie nel Cristianesimo orientale, fu creduto esso la definitiva sede dei beati, non distinguendosi un Paradiso Celeste dal Terrestre, donde accadde che al Celeste restò attaccato il nome di Paradiso, che, com'ognun sa, è in fondo la voce persiana significante *giardino*. Ma, anche fermatasi la distinzione fra i due Paradisi, a coloro che credevano la visione beatifica di Dio sopravvenire solo dopo il Giudizio universale, si presentò facilmente l'idea che il Paradiso Terrestre fosse dimora dei beati fino al dì del Giudizio. Nell'Alberico vedemmo un altro concetto un po' diverso: che nel sesto cielo stiano già prima del Giudizio i santi cogli angeli, e gli altri giusti aspettino il Giudizio in un campo amenissimo entro il quale è il Paradiso Terrestre, dove entreranno dopo esso Giudizio e dove già stanno poche anime elettissime; come se insomma pure il Terrestre fosse un Paradiso definitivo, ma parziale, ed inferiore al Celeste. Invece nel San Patrizio avemmo che tutte le anime purgate stanno più o meno lungamente nel Paradiso Terrestre, aspettando ciascuna

la propria volta d'essere ammesse, ancor prima del Giudizio, al Celeste. Da questo concetto a quello di Dante è brevissimo il passo, non essendovi differenza che nella durata e varietà della sosta, la quale in Dante si riduce a un mero transito, accompagnato bensì da due lavacri. All'incontro, nel Tundalo si passa gradatamente da più Paradisi, via via più preziosi e spiritualmente più beatifici, alla sesta ed ultima zona che è il vero Paradiso Celeste.

In queste due ultime Visioni il Paradiso Terrestre, anzi nel Tundalo anche il Celeste, è qualificato semplicemente per muro altissimo e prossimo al cielo, come nella leggenda di Alessandro, nè alcun cenno geografico lo mette in rapporto con la terra abitata o con la terra navigabile; e ancor più lisce vanno le cose nell'Alberico. Ma fuori di codeste opere, o di altre non meno incuriose di accenni realistici, v'era tutta una serie secolare di ricerche e di sogni sulla situazione geografica del Giardino delle Delizie. E poichè dove il Genesi dice che Dio lo aveva piantato (II, 8) aggiunge una parola suscettibile in ebraico di un duplice senso, sicchè taluni tradussero *ad Oriente* ed altri *da principio,* ne venne che molti lo cercarono in Oriente, altri non si tennero legati a codesta plaga, per quanto anche altre ragioni avviassero ad essa, e si buttarono all'estremo Occidente, all'Oceano che si stendeva misterioso al di là delle Colonne d'Ercole. Che se i quattro fiumi biblici attiravano all'Oriente, l'Occidente seduceva con le pagane larve delle Isole Fortunate, degli Orti Esperii, dell'Atlantide;

oltrechè sotto al testo irlandese che più importa per questa faccenda, il San Brandano, v'era lo sfondo della mitologia celtica, che mirava all'Occidente e all'Atlantico. Insieme con le quali cose cospiravano forse anche, solo in quanto al porre in un'isola il luogo felice, gli omerici ricordi dell'Isola dei Feaci e dell'Ogigia. Erano per verità un grave impaccio alla collocazione in un'isola l'accenno biblico a fiumi dell'Asia Minore, e la cacciata di Adamo che ha tutta l'aria di un esilio terrestre, da pedone anzichè da navigante. Ma non mancavano i rimedii, come, già l'avemmo a notare (p. 28), l'inabissarsi dei fiumi dalla cima dell'isola per riapparire a suo luogo nella loro nota sorgente terrestre; e per Adamo la supposizione che durante il Diluvio l'Arca imbarcasse lui e i discendenti, o altre congetture ancor più curiose. Eppoi, trattandosi di cose soprannaturali e dell'onnipotenza divina, ogni congetturare poteva perfin dirsi superfluo, e tutto esser rimandato a quell'onnipotenza arcana.

Insomma, il Paradiso Terrestre fu posto via via, e secondo i varii umori, o in Mesopotamia o in Armenia, o in un remoto o remotissimo Oriente, o più propriamente in una terza India in contiguità dell'India e magari sul mare, o addirittura a Ceylan; o, grazie all'identificazione del Gehon col Nilo, in Etiopia, spesso poi confusa con l'India. Ovvero in una lontana parte, separata dal mondo per gran tratto oceanico, la quale sconfinava dalla geografia vera e propria, o entrava ne' dominii d'una

immaginaria cosmografia; tanto più che l'idea della rotondità della terra non era presente a tutti, e per molti la terra era inghirlandata tutta da un unico Oceano. Le strane mappe dei geografi o cosmografi segnavano il Paradiso, benchè variamente; e vi fu chi se lo figurava posto in una contraterra, in un'*Antictone*. Tuttavia, ch'ei si trovasse più semplicemente sulla superficie terrestre restò opinione più usuale, tanto che il Colombo, che credè di arrivare all'estremo Oriente a forza di navigare a Ponente, allora che toccò le foci dell'Orenoco (Venezuela), stimò d'esser vicino « al parayso terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina »: il che però, se non esclude, certo non implica l'idea della situazione insulare, e di sicuro si ricollega alla vecchia credenza della situazione estremamente orientale. Ma il San Brandano aveva invece molto accreditata la sede proprio insulare, e nell'Oceano al di là delle Colonne d'Ercole; a tal segno che l'isola, notata qua o là sulle mappe, finì con essere oggetto pur di trattati diplomatici tra Portogallo e Castiglia, e sin nel 1721 salparono navigatori a cercarla. Solevasi chiamarla Isola Perduta, nè fa caso che non tutti la tenessero per Paradiso Terrestre, considerandola piuttosto come il più bel luogo umano dopo quello.

A malgrado dunque delle gravi o lievi divergenze, e nonostante l'imbarazzo a scegliere fra le tante opinioni, l'Isola oceanica era lì, seducentissima per il poeta. È vero che il San Brandano, quanto a sè, doveva sotto certi rispetti esser il

meno adatto a far presa su lui; giacchè mette in un'isola anche l'Inferno, in un isolotto Giuda, in un'altra isola gli angeli neutrali, e parla di tante altre isole strane. Lì v'è in sostanza tutto un arcipelago del soprannaturale, sicchè di fronte ai regni delle altre Leggende irlandesi e non irlandesi par come uno Stato tutto isolano, Inghilterra o Giappone, di fronte alle potenze continentali. Nè l'isola paradisiaca del Brandano è anche Purgatorio, il che sarebbe stato il più e il meglio per suggestionar Dante. Ma per altri riguardi il famoso libro doveva riuscire assai efficace, anche per l'eco che aveva suscitata nella sfera delle speculazioni sul giardino paradisiaco, ove già le parole d'Isola e d'Oceano risonavano per altre vie. I problemi cui dava luogo la postura insulare e l'eccessiva lontananza, nell'emisfero deserto e aquatico, d'un luogo tanto connesso alla preistoria dell'umanità e della terra secca abitata, il poeta li trovava già posti, già tentati con varie soluzioni. Non gli restava che o di sottintenderne ormai risoluto qualcuno, come il passaggio di Adamo al Continente; o di attenuarne carezzevolmente qualche altro, come quello dei fiumi; o di troncarne un altro, col naufragio di Ulisse, in modo opposto a quello del viaggio di Brandano.

E gli restò pure d'immaginar la situazione antipodica a Gerusalemme, che riuscì così calzante pel significato mistico, e gli giovò a troncar con una decisione neutra ogni dissidio tra la collocazione orientale od occidentale, e a dare un nuovo senso all'Antictone; e d'immaginar la teoria mi-

stico-geologica con cui ribadì la situazione antipodica. Quanto allora si conosceva della terra emersa faceva sì che la sfera terrestre paresse divisibile in due emisferi: non come i nostri, boreale e australe, distinti dall'equatore, ma l'uno superiore, boreo-orientale, abbracciante tutta la terra secca e abitabile, del quale emisfero fosse centro Gerusalemme, che si teneva posta a trenta gradi sopra l'Equatore; e l'altro inferiore, austro-occidentale, occupato dal mare. Sulla linea che li distingueva e n'era l'orizzonte comune, si credea si trovasse l'Ebro all'estremo occidentale di Gerusalemme, il Gange all'orientale. Dante pose che in origine l'emisfero inferiore fosse esso la terra secca, ma, al cadervi dal cielo Lucifero capovolto, la terra per paura di colui corresse all'emisfero superiore, onde il mare venisse all'inferiore, e quel tanto di terra che il corpo di Lucifero traversò sino al centro ricorresse in sù a formar la montagna del Paradiso Terrestre, per allontanarsi meglio da Lucifero, e lasciasse così vuoto quel traforo spirale per cui i due poeti montano da Lucifero al Purgatorio (Inf. XXXIV, 121-6).

Non pare che in tutto ciò il poeta avesse a chi appoggiarsi. Circa invece l'altezza smisurata, singolare, del monte o dell'isola paradisiaca, aveva predecessori infiniti. Cotale altezza era divenuta un luogo comune, e si giunse a dire che il monte toccasse il cielo della luna, o fosse unito come una parete al cielo in generale, o sostenesse la volta del cielo! Dante non fece se non d'esser assai più discreto di molti altri. Anche il cerchio di fuoco

o di fiamme che recinge l'accesso al Paradiso era tradizionale, chè la spada fiammea del Genesi s'era ormai nella mente di molti ingrandita e trasformata. Sant'Isidoro (Etimol. XIV, III) la concepiva come una cintura di fiamme in forma di lance, ossia un muro di fuoco quasi congiunto col cielo; e siccome in tale concetto egli era stato preceduto da Tertulliano e da Lattanzio, così fu seguito da molti, sebbene altri vi fossero che volgevano la cosa a senso tutto naturalistico, cioè al calore tropicale di quei luoghi della terra che sono interposti fra noi e l'edenico giardino, e simile opinione arridesse a san Tommaso [1]). Usuale fu altresì il figurarsi, in cambio, che il muro fosse solido, e di cristallo, di diamante o altra gemma, di bronzo, d'argento, d'oro; ma fu più frequente il muro di fiamme, che Dante preferì, attenuandolo, e che volse, come notammo (p. 208, 210-2), a duplice uso.

Se la trovò insomma bell'e pronta, e bell'e munita di cinta e di difesa, quella starei per dir San Marino soprannaturale, ove inalberò il vessillo della sua poesia trionfatrice. Ma di allogarvi, su per l'erta, anche il Purgatorio, donde mai gli venne il sugge-

---

[1]) I passi relativi alla materia paradisiaca sono: I, Qu. CII (p. 760-65); II, II, Qu. LXXXIV, Art. 3, *Ad tertium* (vol. III, p. 603), e Qu. CLXIV, Art. 2 (p. 1074-7). Nell'*Ad quintum* dà l'interpretazione della spada fiammeggiante e del cherubino; e il roteare della prima gli sembra significare il giro del sole, come la presenza del secondo gli sembra, d'accordo con sant'Agostino, convenientissima perciò che il moto dei corpi celesti è governato dagli angeli.

rimento? Poniamo per ora che da nessuna parte gliene venisse uno pieno e diretto, e consideriamo quanto tuttavia dovesse a lui tornare non malagevole il far quest'ultimo passo. Non diamo soverchia importanza all'esempio del San Brandano o di altre leggende nelle quali s'arriva al Paradiso Terrestre trascorrendo per luoghi penali, giacchè quivi le pene sono o paiono essere da dannati, o ad ogni modo non v'è espressa distinzione tra pene eterne e pene temporanee. Neppur diamo grande importanza al fatto che in una redazione francese della famosa Leggenda di Seth si legga che il Paradiso è custodito da un guado periglioso di fuoco e di strepitosa acqua rossa che è il *Purgatoire* [1]). Ma in alcune leggende, come l'Alberico e il San Patrizio, abbiamo già visto il passaggio immediato, od anche, almeno in apparenza, facile e lesto, dalla prova purgativa, sia pur sotterranea, al giardino paradisiaco. Il passaggio rassomiglia topograficamente a quello che Dante stesso fa dalla selva selvaggia alla pendice del dilettoso monte. Orbene, preso ch'egli ebbe il partito di portare in cima a un monte, e in mezzo al mare, quel Paradiso che coloro trovavano quasi sotterra o sbucando non si sa come di sotterra, gli poteva balenare come una bella conseguenza di trasportar sul medesimo monte anche il Purgatorio sotterraneo, che coloro rappresentavano comunque attiguo al giardino luminoso. E a buon conto, se il San Brandano per le ragioni dianzi dette, e per

---

[1]) Graf, op. cit., 219; Coli, op. cit., 144.

la suddivision del mondo soprannaturale in più isole, non gli dava un esempio troppo efficace, e così per ragioni poco diverse le altre leggende testè accennate insiem col Brandano, certo è però che questo e quelle gli fornivan solenne esempio di pene oltremondane all'aria aperta, sulla superficie della terra, o addirittura in un'isola. Tutte le quali cose sommate adunque, ed aggiuntavi altresì quella che il Perez notò (p. 27), cioè il tradizionale uso penitenziario di certe isole come la Pianosa (*Planasia*) e simili, non gli ci sarebbe voluto un gran che per prender quell'estrema risoluzione tanto bella e degna di lui. Gli sarebbe costato poco, questo s'intende, pur l'inventare tutto di sana pianta, e niuno qui si sogna di voler fissare limiti pusilli all'inventiva individuale d'un poeta, e d'un tal poeta! Ma che le grandi creazioni abbiano molti addentellati nelle idee e nei fantasmi tradizionali o contemporanei, è un fatto; che alla creazione del triplice regno molti addentellati vi fossero, è un fatto pure; che per dar credito al suo viaggio soprannaturale egli li cercasse di proposito, è supposizione più che ragionevole. Perciò, quando nel *Libro della grazia spirituale delle visioni e rivelazioni della beata Metilde vergine* si sono scoperti alcuni tratti meglio conformi alla creazione dantesca del Purgatorio, tali conformità son giustamente parse preziose. A dir vero, esse sono state considerate piuttosto per la questione della Matelda che non per la genesi del secondo regno, il che sembra una complicazione; ma può esser anzi una semplificazione per entrambe

le indagini, e ad ogni modo quel che n'è risultato per l'indagine seconda può star fino a un certo punto da sè, almeno in astratto. Anni sono v'era della prudenza nel ritener casuali gl'incontri fra il poeta italiano e la santa alemanna, giacchè s'era perduto un po' di vista ciò che se n'era scritto fuor d'Italia, o si credeva troppo accertato che la santa fosse morta il 1310; ma oggi, dopo tante nuove riflessioni e allegazioni, che, con intento vario e talora opposto, han fatte parecchi studiosi italiani, la prudenza sarebbe in effetto temerità [1]).

---

[1]) Fu primo il LUBIN (*Matelda,* Graz 1860) a intuire e a dimostrare; salvochè per la consueta prolissità, e per aver insiem coi giusti riscontri affastellato inezie e peggio, non ebbe largo séguito. Ribadì egli la sua argomentazione con una sagace polemica contro lo Scartazzini, pubblicata a Graz il 1878, generalmente poco citata e meno letta. Intanto il BÖHMER, nel *Jahrbuch der Dante-gesellschaft* (III, 101-178), aveva fatto altri buoni passi, ma a lato alla Matilde degli Hackeborn mise la Matilde da Magdeburgo, poco più anziana e vissuta parecchi anni nel medesimo chiostro, ed autrice d'un poemetto tedesco che con la Commedia ha rassomiglianze per lo meno curiose. Il PREGER (*Dante's Matelda,* München 1873) sopravvenne ad escluder anzi del tutto quella degli Hackeborn e il relativo libro, ed a sostenere unicamente quella di Magdeburgo e il suo poemetto. Gli è che il Preger, e il Böhmer stesso, dopo avere ben fermato che la Matilde degli Hackeborn dovesse esser morta il 19 novembre o del 1299 o del 1310, si attennero al 1310: su prove però indirette, su ragguagli di dubbia età e valore, e con un argomentare, in ispecie da parte del Preger, eccessivamente sottile. Con ragionamento più sobrio e più rigoroso il PAQUELIN (nel medesimo *Jahrbuch,* IV, 405-410) mostrò doversi stare al 1299. Chi dopo ciò avesse allora ripresa la questione, avrebbe potuto venirne a capo in-

XXXVI.

Un dì il Signore rapì in ispirito Matilde e la condusse in un Orto amenissimo, situato nell'aere e vicino al cielo. Quivi molte anime erano a mensa, ove il Signore dava loro da mangiare e da bere i suffragii de' viventi. Cantandosi il verso implorante l'indulgenza per le colpe che le anime avessero, ella domandò al Signore, a che giovasser quelle

---

teramente, o se non altro mantenerla in tutta la sua ampiezza. Invece le candidature e fonti monastiche tedesche furono guardate appena di sbieco fino al 1900, quando per buona fortuna lo SCHERILLO (nella *Rivista d'Italia*) rimise in campo con breve cenno un'altra monaca tedesca, senz'accorgersi che, per una via indiretta e secondaria, ei ritornava invece alla tesi del Lubin. Se ne accorse A. MANCINI (negli *Atti della Regia Accademia lucchese*, 1901). Il PORENA (*Bullettino*, VIII, 225-9) obiettò finamente, ma, nel rappresentar l'ufficio come di avvocato del diavolo contro la canonizzazione poetica della monaca, trascorse qua e là oltre il segno. Il PICCIÒLA poi (*Matelda*, Bologna 1902), benchè difensore della signora di Canossa, con isquisita lealtà richiamò i più calzanti dei riscontri già notati dal Lubin. Il Mancini tornò in campo, nella *Rivista d'Italia* del 1902, con una gagliarda difesa contro il Porena ed altri oppositori. Da ultimo lo Scherillo (*Bullettino*, X, 370-83) ci ha dato bellamente il succo di tutte le dispute recenti (cfr. per la bibliografia il *Dante* vallardiano dello Zingarelli a p. 741-2, oltre che per la sua opinione a p. 540 sgg.). Così in questi anni s'è rimessa a nuovo la candidatura del 1860, con più garbo nell'analisi psicologica, con più stringente dialettica, senza le vecchie esagerazioni e storture; e tuttavia senz'approfondire

parole mentre le anime eran già in grande gaudio. Allora si apersero i cuori, e in cuor di ciascuna ella vide un verme che lo rodeva, ed era il verme della coscienza de' proprii peccati. Se il verme non muore, non si va alla pienezza della gloria. Matilde pregò il Signore con tutte le sue forze, che concedesse subito un pieno perdono, e tutti i vermi caddero, e le anime con grande esultanza volarono ai gaudii celesti. Dipoi il Signore trasse Matilde al Purgatorio, ove ebbe a vedere diversi tormenti. Certe anime vide come se uscissero dal fuoco, ab-

---

con un novello studio la questione cronologica, senza rifare tutto di prima mano lo studio paziente del vecchio testo e il confronto tra le sue varie redazioni latine e con la redazione tedesca e via via, senza finalmente riesaminare i titoli che la donna di Magdeburgo possa avere in concorrenza o in compagnia con l'altra. Per mio conto non ho potuto se non ristudiare attentamente tutta la letteratura del soggetto, compresi gli spogli che il Böhmer e il Preger diedero del poemetto tedesco della Magdeburghese, e percorrere i cinque libri della prosa latina narrante le visioni della Hackeborn, nell'edizione veneziana del 1508 posseduta dalla Nazionale di Napoli. Sarà anche bene che un giorno o l'altro si studii un altro libro di poco posteriore alla *Grazia spirituale,* cioè le *Insinuazioni* ecc., che in prosa latina raccolse le visioni di santa Gertrude (da non confondere con la badessa Gertrude di Hackeborn, sorella maggiore di Matilde), e che oltre il resto è la principal fonte per le discussioni cronologiche circa Matilde. [Mentre licenzio le bozze sopraggiunge un altro articolo del Mancini (*Bullettino,* XII, 87-93), ove esaminando la letterina del Picciòla allo Scherillo anticipa qualcuna delle mie osservazioni, altre ne fa che ne ribadiscono altre delle mie, e appena in qualche punto secondario viene a discordare da me].

bruciate e sformate; ma, pregato che ella ebbe per esse, subito ripresero la forma e l'abito loro terreno, e con gioia trasmigrarono in quell'Orto da cui le anime prima dette erano state tolte [1]). Orbene, dell'Orto non ci si dice che sia il Paradiso Terrestre, nè del Purgatorio ch'ei sia proprio sotto all'Orto; eppoi la *trasmigrazione* delle anime da quello a questo, ed il rapimento di Matilde, l'*assunzione,* da questo a quello, potrebbero insinuarci che i due luoghi siano staccati affatto. Sennonchè la grande amenità dell'Orto, la sua situazione nell'aere, la vicinanza al cielo, son le caratteristiche allora usuali del Paradiso Terrestre, o di qualcosa di prossimo o di simile ad esso. Dante medesimo dice che la sua montagna *tutta è disciolta nell'aer vivo* (XXVIII, 106). E riman sempre che, quali che si fossero le intenzioni della veggente, o di coloro che raccolsero dal labbro di lei e di una sua confidente le sue estasi, al poeta quell'Orto doveva senz'altro suscitare la reminiscenza del Paradiso; come poi il rapido passaggio narrativo da esso al Purgatorio e viceversa, suscitava facilmente l'idea che fossero contigui, ancorchè non la implicasse in effetto. Del resto, tutte quelle estasi sono senza precisi contorni topografici, sogliono esordire con generici accenni

---

[1]) Ciò si legge nel capo VII del libro V nella edizione che ho presente, ma tra le varie edizioni e redazioni il numero dei capitoli è assai differente, come in generale tutta la materia dell'opera muta alquanto di proporzione e d'altro. Bensì nella visione che ora abbiamo compendiata e nelle successive non c'è discrepanze che importino.

a un rapimento dell'anima di Matilde; e Dante, vago com'era di precisione realistica quanto ai luoghi e al modo di percorrerli, doveva sopperire qui, come in tante altre ispirazioni indeterminate che i precursori gli davano, con la sua plastica fantasia. Certo è che in codesto racconto abbiamo l'immediata connessione ideale tra il Purgatorio, anzi tra la speciale purgazione col fuoco, ed il Giardino amenissimo, ove non rimane altra espiazione che il rimorso; e poco importa che in Dante il rimorso si lavi subito col Letè, e non imponga una sosta più o men prolungata nè bisognosa di suffragii.

Ma quelle estasi sono altresì mutevoli, e dall'una all'altra presentan come le faccettature d'un medesimo concetto, e si compiono tra loro alla meglio. In un'altra dunque (V, IX) vide l'Inferno sotterra, aperto, e dopo una descrizione di tre righe (questa gentilissima non amava di fermarsi sulle cose infernali e neppur di toccarne se non di rado assai) c'è che vide anco il Purgatorio « ov'eran tanti generi di pene quanti sono i vizii cui le anime soggiacquero in questa vita ». I Superbi cadevano incessantemente di lago in lago; i Golosi giacevan supini e come smemorati, logori dalla fame e dalla sete; i Carnali scorrevan per il fuoco come carni grasse arrostite; i Violatori della Regola e dell'Obbedienza incedevan curvi come schiacciati da una mole. Quest'ultima pena può aver contribuito molto a determinare quella dantesca dei Superbi. Pei Lussuriosi è manifesta l'identità fra le due concezioni, e si direbbe che pur quel tocco grossolano delle carni

grasse (*sicut pingues carnes assatae per ignem effluebant*) trovi la sua rispondenza, bensì raffinata, nel *fuoco che gli affina.* I Golosi ci ricordano da un lato Ciacco e dall'altro Forese. E in tutto, la studiata rispondenza della pena alla colpa è da aggiungere a quel che trovammo di simile in altre Visioni; e cospirò con queste a preparar il criterio di Dante e alcune applicazioni. Certo non dobbiam dissimularci che quell'inciampar dei Superbi *de lacu in lacum* non suscita l'idea d'una montagna, sebbene però chi è pratico di cotali laghi o stagni delle Visioni sa che non son poi il lago di Como, onde sarebbero pur pensabili su pei ripiani o nelle insenature d'un monte; e nemmen ci dobbiamo dissimulare che il subito passaggio dalla pena eterna alla temporanea (*vidit sub terra infernum apertum.... vidit etiam purgatorium....*) c'insinua che Matilde, almeno in questa visione, non si dipartì forse dalla prevalente idea che anche il Purgatorio fosse sotterraneo. Ma che conta? Sarebbe un'illusione l'immaginarsi che Dante si tenesse obbligato a ricalcare appuntino il pensiero altrui espresso o sottinteso, fosse pure di santi o di gente morta in odore di santità. Al suo misticismo un tale pensiero imponeva pure, sì, una specie di ossequio e di fede; ma egli era troppo esperto di rivelazioni mistiche, diverse da santo a santo, e sin da estasi ad estasi d'un medesimo personaggio, per lasciarsene imporre come da un domma. Sapeva che quelle forme sensibili in cui la grazia divina lasciava intravedere ai favoriti suoi alcun che del mondo sovrasensibile non

eran che figure, espressioni molteplici e incompiute, e non avevan che un valore relativo o quasi provvisorio. E giusto, il suo assunto era di dare egli pure al mondo una sua propria figurazione dell'altro mondo, degna per la sua ampiezza e compiutezza e precisione di abbracciare tutte le altre, di surrogarle, di soppiantarle. Da poeta svolazzava come ape sui fiori delle immaginazioni altrui per elaborare il suo miele, e se anche lui poeta si sentiva un tantino fratello nella famiglia dei contemplanti e dei santi, non ignorava che questi alla lor volta erano un tantino poeti. Farsi un'idea chiara della coscienza d'un poeta mistico non è agevole, chè si risica di rappresentarsela o più scrupolosa o più sciolta che non convenga; ma qui abbiamo vecchia esperienza che ad ogni modo il poeta non si lasciò legare da nessuna autorità nè teologica nè mistica, e talvolta neppure dalla lettera del Genesi, e cavando costrutto da tutti fece poi a suo talento. Non ha luogo quindi il dilemma che o ignorò o trascurò le visioni di Matilde, ovvero attenendovisi vi si sarebbe dovuto attenere in tutto. Giammai! Potè bastare che quelle gli dessero incentivo, fosse pure involontario e imperfetto, all'immaginazione sua.

Ed ora guardiamo un'altra di quelle visioni (I, XIV). In una domenica di quinquagesima Gesù invitò amorosamente quella pia a passar seco quaranta giorni e notti su un monte, e com'ella accettò le mostrò un monte eccelso e di mirabil grandezza, il quale aveva sette gradi con sette fonti. La rapì al primo grado, dell'Umiltà, ove una fonte d'acqua deterge

l'anima da tutti i vizii di Superbia; poi al secondo, che si chiamava il grado della Mansuetudine, ove il fonte della pazienza monda l'anima dalle macchie dell'Ira; quindi salirono al terzo, dell'Amore, ove la fonte della carità lava da tutti i peccati d'Invidia e d'Odio. Quivi sostarono a lungo, e Matilde cadde ai piedi di Gesù, che dolcemente la fece rialzare, mentre tutte le schiere degli angeli e dei santi in cima al monte ad una voce cantarono l'epitalamio dell'amor divino, con sì dolci salmi che umana lingua non basta a spiegare. Quindi salirono al quarto grado, dell'Obbedienza, ove la fonte della santità monda l'anima da tutti i delitti della Disobbedienza; e poi al quinto, della Continenza, ove la fonte della liberalità purga da tutti i peccati dell'Avarizia; e poscia subito al sesto, della Castità, ove la fonte della divina purezza purifica l'anima da tutte le pecche della carne, e quivi ella vide sè e Cristo rivestiti di candida veste. Da ultimo pervennero al settimo, della vera Magnanimità, ove la fonte dello spirituale gaudio celeste monda l'anima dall'Accidia; ma quella fonte non fluiva con impeto, bensì sgocciolava, perchè quel gaudio in questa vita non si può aver pieno. Ascesero poi sulla cima del monte, dove molti angeli in forma d'uccelli con auree campane facevano udire un dolce suono. Ivi due troni di mirabile splendore. L'uno era della Trinità, dal quale procedevano quattro ruscelli d'acqua viva (sapienza, provvidenza, abbondanza, voluttà), e sul quale un nodo d'oro, figurante la divinità e fulgido di pietre preziose, come fosse la reggia del

re dei cieli, copriva il mondo con la sua grandezza, e nel quale eran molti tabernacoli, cioè abitacoli dei patriarchi, dei profeti, degli apostoli, dei martiri, dei confessori e di tutti gli eletti. L'altro trono era della Vergine, coi tabernacoli delle sante vergini. Matilde svenne dall'ammirazione, ma Gesù la rialzò e la reclinò nel suo seno. E qui movimenti e canti di tutti come in una funzione religiosa.

Or codesta montagna, che non è il Purgatorio penale, è pure un duplicato o un nuovo aspetto o un complemento del Purgatorio; e per la sua spartizione in sette gradi, per le virtù purificatrici suppergiù identiche a quelle dei gironi danteschi, per l'improvvisa salmodia che si ode nel terzo grado e fa risovvenire del *Gloria* per Stazio, e così per la cima, che non è Paradiso Terrestre ma sembra rispecchiare l'arcaico pareggiamento dei due Paradisi, e per la cerimonia che vi si compie, ha una gran somiglianza complessiva e parecchie rassomiglianze parziali con la montagna di Dante. Il quale, raccostando e fondendo questa visione matildiana con l'altra dell'Orto e del fuoco purgatoriale, e con l'altra delle pene purgative enumerate subito dopo le infernali, n'ebbe più che abbastanza per assorgere alla sua costruzione. Ed è curioso che quei critici a cui par semplice ammettere che Dante creasse tutto dal nulla, trovino difficoltà ad ammettere che traesse molto partito dal poco! Un di loro, uomo arguto, ha scritto che quel di Matilde è un Purgatorio da lavandaia, come per dire che sia indegno d'aver suggerito nulla al divino poeta;

ma egli non ha pensato che altri potrebbe, e con più ragione, dire che in fin dei conti Matelda è una bagnaiuola. Gli è che dalle tentazioni dell'arguzia bisogna schermirsi, privandosi d'ogni motto che non suggelli lepidamente un'argomentazione giusta e serena, o non riesca se non altro innocente; e qui conviene che non si dimentichi il grande uso che il linguaggio mistico faceva di fonti e rivi e lavacri, e che inizio alla fede cristiana è il battesimo, e che Dante stesso, se nei gironi fece che le virtù operassero solo a forza di meditazione e di esempii memorabili e di angelici richiami alle beatitudini, in cima però al monte volle ei pure due fonti, che son come la confluenza delle sette di Matilde. Agli antipodi dello scetticismo di quel critico gaio non men che acuto, sta la soverchia fiducia di chi negli angeli in forma d'uccelli coi campanelli d'oro al collo scorse i progenitori degli augelletti della divina foresta, come se d'uccelli non riboccassero tutte le ben altre descrizioni del Paradiso Deliziano; e come se Dante non avesse invece fatto un continuo sopprimere tutte le esagerazioni e goffaggini anteriori, riducendosi alla semplice natura, ove quella ornitologia angelica e quei campanelli un po' grotteschi sono fuori di posto.

Ma lasciando le quisquilie, un particolare che rompe la conformità morale tra le due montagne è che in quella di Matilde troviam la Disobbedienza là dove per Dante preferiremmo trovar la Gola; sicchè a un fino critico venne da pensare che l'accordo possa ristabilirsi considerando che per disobbedienza

peccò Eva di gola, onde questa sia inclusa in quella. Sennonchè altrove (I, XXI), in una visione del giudizio circoscritto all'anima sua, ove le schiere degli angeli l'accusano via via delle sue indegnità, Matilde si fa scudo a Dio delle virtù di Cristo come di rimedii ai peccati di lei. Eccoti, dice, l'umilissimo tuo figlio che ti risponde appieno per quanto io peccai di Superbia, il mansuetissimo per quanto d'Ira, l'amantissimo per quanto d'Odio e d'Invidia, il liberalissimo per quanto d'Avarizia, il santissimo per quanto d'Accidia, l'astinentissimo per quanto d'*Intemperanza,* l'innocentissimo per quel che io peccai in cattivi pensieri o parole od opere; l'obbedientissimo, obbediente a te fino al tollerar la morte, per ogni mia *disobbedienza.* Qui sommano così ad otto i Vizii capitali, e, si può dire, non vi manca nessuno dei soliti sette, se pure un po' larvato; ma il numero settenario aveva il fascino che sappiamo, e così nella descrizione della montagna andò travolta la Gola anzichè la Disobbedienza, che aveva un valore capitale nell'ambiente monastico [1]). Del resto, chiunque si limiti a esaminare una fonte sola, corre il rischio o di dar troppo peso a rassomiglianze o lievi o comuni a molte altre fonti, epperò nell'uno e nell'altro caso insignificanti, ovvero di fermarsi troppo a dissomiglianze non sostanziali, non atte ad infirmare la rassomiglianza fondamentale. Se pure vi fosse nella

---

[1]) Altrove (I, LI) dice e dimostra che l'Obbedienza contiene in sè i beni di tutte le altre virtù.

enumerazione dei sette Vizii qualche divario tra la monaca sassone e il poeta fiorentino, esso non direbbe nulla; chè l'essenziale del riscontro è nel fatto d'un monte ove di grado in grado si detergono le macchie dell'anima, e coronato da un Paradiso. Il che, unito a quegli altri riscontri in alcune pene della purgazione tormentosa e a tutto quel dipiù che notammo, basta a dimostrare un'analogia sorprendente, perciò difficilmente fortuita.

Sorvoliamo su analogie secondarie. Anche per Matilde è Maria il tipo delle Virtù e il contrapposto dei principali Vizii, ma nel numero e nella specificazione di quelle e di questi v'è oscillazione da luogo a luogo (I, LII, LIV; II, I). Ora si parla di sette virtù, or di quattro fonti della tentazione (superbia, ira, lussuria, accidia), mentre un altro capo (V, VIII) tratta dei sette vizii criminali e loro emanazioni. Il Paradiso è contemplato più volte, in forme alquanto diverse: or come un monte (I, XI); or come il palazzo del cielo (II, IV); or come la Gerusalemme celeste, col trono di Dio che dal sommo Cielo si stende fino all'Inferno, e con sotto al trono un chiodo, la giustizia divina, il quale deprime tutti i dannati (I, LI); or come una distribuzione di anime in nove gradi colle rispettive gerarchie angeliche, distribuzione non rispondente alla dantesca (I, XXXXVI); or come la radice d'un monte nella quale è la fontana della misericordia, da cui gli angeli propinano bevande a Maria e ai santi (II, XXIII). Una immaginazione frequente è quella per cui le apparisce un albero immenso, che or significa il Cristo, i cui principali

fatti sono scritti in lettere d'oro sulle foglie (I, V), ora la Croce (I, XIX), ora Maria (I, XXXXV). Un altare a tre gradini, di cui l'uno è d'oro e simboleggia la carità, l'altro è di bronzo e simboleggia la meditazione, il terzo è verde e simboleggia la verde intenzione (intensità?) della lode di Dio (I, XLVII), ha fatto risovvenire a qualcuno i tre gradini della porta del Purgatorio; come i varii colori, simboli di virtù, de' quali è vestita Maria (II, I) posson farci risovvenire del tricolore di Beatrice. Anche il paragone della Chiesa con una vigna di cui Iddio sia l'*ortolano* (II, III), ha suscitato a parecchi la reminiscenza d'un'espressione dantesca (Par. XVI, 65). Ma soprattutto fu notato che, avendo Matilde per istigazione d'un fratello chiesta notizia a Dio della condizione delle anime di Sansone, Salomone, Origene e Traiano, con delicata e prudente reticenza Egli le lasciò intendere che sien salve tutt'e quattro (V, VI). Può anche non esser vano il notare la sicurezza onde qui è professata la dottrina, allora matura, che il giusto scevro di peccati, a segno da meritare d'entrar subito in Cielo, è subito riempito in tutti i proprii sensi da Dio; e chi è meritevole della dannazione è tosto riempito dalle tenebre e da angosce ineffabili; e all'anima bisognevole di purgazione gli angeli ministrano il lume della cognizione, e l'aiutano e confortano nelle pene materiali (V, X).

Un senso di pietà gentile, una soavità rifuggente dal soffermarsi su quanto sappia di rigidezza feroce, pervade tutto quest'amoroso libello; il quale in ciò sembra ritornare alle miti ispira-

zioni dei primi secoli del cristianesimo, mentre per altri rispetti porta in sè il suggello della progredita speculazione teologica, giunta oramai ad un certo assetto dottrinale. Appartenendo alla scuola mistica anzichè alla teologica, non ha un gran rigore sistematico; e oltre il resto la facilità estrema onde per la semplice preghiera di Matilde le anime sono liberate da ogni pena, ha un non so che di troppo ingenuo e di esorbitante, che parrebbe segno di presunzione se non fosse di ardore di carità per il prossimo e di smisurata fiducia nella bontà divina. Ma tutta l'intonazione del libro e la sua profonda intimità, nella quale altri potrebbe forse ravvisare il carattere della religiosità germanica, lo fanno degno d'aver data qualche ispirazione al poeta nostro.

S'è dubitato se gli sia potuto venire in tempo alle mani; e certo, ove davvero fosse stato compiuto verso il 1312, pochi anni prima della pubblicazione del Purgatorio, non molto avrebbe forse potuto influire sullo schematismo dell'intera cantica. Ma pare fosse compiuto intorno al 1300 o 1301, e così potè non troppo tardi capitare al grande esule che già si aggirasse fra il territorio veneto e il romagnuolo. Matilde fu ritrosa a narrare le sue contemplazioni: vi s'induceva solo per le premure di quei che la circondavano, nè diceva tutto [1]). Ma nel 1291, mòrtale

[1]) « Quae innumera caelestium secretorum mysteria *animae* conspexit *oculis;* sed prae parvitate, qua se tam vilem reputabat, edicere nolebat, nisi quantum sui familiares eam cogebant. Et haec ipsa quae dicebat, partim subtrahebat, partim vero ad laudem Dei, sed per oboedientiam vix coacta, dicebat ».

la sorella Gertrude, fu più facile a confidarsi ad una sua familiarissima, e finì col concedere che delle sue visioni altre persone compilassero un libro, che già avevano incominciato senza sua saputa; tanto più che le parve aver segni da Dio che Egli volesse il libro, ne suggerisse il titolo, e desse una miracolosa prova che il lavoro era ispirato da Lui (V, XII). Al qual proposito la persona che lo andava scrivendo narra, nelle ultime pagine, una visione avuta *tre anni fa,* quando Matilde era ancor viva, e donde male alcuni eruditi argomentano ch'ella quindi era morta proprio *tre anni fa.* Nell'estremo decennio dunque del s. XIII il libro fu composto, e non è a credere che, perchè recente e scritto in Germania, non potesse presto aver già passate le Alpi. Di chiostro in chiostro, massime se dello stesso ordine (il monastero di Helpede o Helfta era benedettino, ed era in grande relazione coi Domenicani, coi Predicatori), tali cose, che costituivano la gloria di un chiostro ed appagavano tanto i gusti d'allora, facilmente si diffondevano. Dante poi, non mancherò di ripeterlo, ebbe ad esser buon incettatore e sfruttatore di racconti d'oltretomba [1]). Nella peggiore ipotesi, cioè che il libro non si diffondesse prestò, o che perfino non fosse compiuto innanzi al 1312, nulla vieterebbe di supporre l'anteriore trasmissione orale di certe sue parti salienti, e magari la registrazione poi di queste in qualche lettera o altro documento spicciolo. Ognuno può qui ricordarsi della

---

[1]) Cfr. *Studii,* 367.

famosa predica in Arezzo del futuro Gregorio VII sopra una visione, e tedesca appunto, che ha dato tanto da dire a noi illustratori del poema [1]). Di quella visione e della predica noi nulla sapremmo, e nulla forse ne avrebbe saputo Dante, se Pier Damiano non le avesse registrate in una sua lettera. Che d'un libro destinato invece a tanta divulgazione, quanta noi sappiamo che fu nei secoli appresso quella del libro metildiano, la materia si divulgasse un po' anche prima, è cosa più che possibile. Gli scrupoli che rattenevan lei, e che pur non la rendevano del tutto muta, non avevano ragion d'essere per chi le stava intorno, in ispecie per chi non attendesse a comporre il libro, e con le proprie indiscrezioni innocenti avrà avuto smania d'anticipare la gloria del monastero e dell'amatissima veggente. Inoltre ella compose tante orazioni che a raccoglierle farebbero un salterio (V, XV), e qualcuna se ne propagò certamente in Italia. Il Boccaccio (Nov. 61ª) racconta esservi stato già in Firenze uno stamaiuolo dovizioso assai accetto ai frati di Santa Maria Novella, i quali in ricambio delle calze e cappe e scapolari che ne avevano in regalo « gl'insegnavano di buone orazioni, e davangli il paternostro in volgare, e la canzone di santo Alesso, e il lamento di san Bernardo, *e la lauda di Donna Matelda,* e cotali altri ciancioni ». *Donna* infatti, piuttosto che *suora,* era stata sempre chiamata la Hackeborn pei suoi alti natali (curioso riscontro colla truce *signora* di

---

[1]) Cfr. *Studii,* 356 sgg.

Monza!); e la novella boccaccesca si riferiva a tempi e persone abbastanza remote dal 1348, data fittizia del racconto, sicchè pare che la notorietà della lauda e dell'autrice il novelliere la venisse ad ascrivere suppergiù al principio del secolo. Che poi *Matilde* e *Matelda* fossero ovvie varianti dello stesso nome è superfluo il dirlo, ed è strano che su tale varietà si sia fatto alcun assegnamento contro qualsiasi tesi dantesca. Anche la signora di Canossa si trova talvolta nominata Matelda, e in volgare e in latino, e nel Villani si legge *Mattelda* [1]).

XXXVII.

La Matilde da Magdeburgo, morta il 1277, scrisse di propria mano il poema Luce fluente della divinità (*Fliessende Licht der Gottheit*), che un suo amico, il domenicano Enrico di Halle, tradusse presto in prosa latina (*Lux divinitatis*). Tutto ciò assicura se non altro la possibilità che Dante n'avesse notizia. Anche questa Matilde è piena d'amor divino e di carità pel prossimo, e maternamente impensierita in

---

[1]) IV, 21. – Oggi si suol pronunziare il nome con *e* aperta, come facilmente avviene per gli arcaismi, ma allora si sarà pronunziato con *e* stretta. Il doppio *t* della forma usata dal cronista o dai trascrittori può essere un vezzo pressappoco come quel di *mattematica* e sim., ma può anche essere in regolar connessione con alcune delle forme latino-germaniche, che oscillarono tra *Methildis Mathildis Mehtildis Mehthildis Mechthildis Mechtildis Mecthildis Machtildis* ecc.

ispecie pei dannati, per le anime purganti, pei Religiosi imperfetti; prorompe in molte effusioni liriche, fa dialoghi tra personaggi simbolici, ed ha molte visioni. Vede in una chiesa celesti giovani sparger bianchi fiori, viole, rose, gigli, che tutti hanno valor simbolico; e sui fiori ritorna in più altri casi. Gesù le dice che l'aspetta nel giardino dell'amore, e che dall'altissimo albero della Trinità le farà cogliere i pomi verdi, bianchi, rossi, della sua dolce umanità, che la preserveranno da ogni terrena tristezza; e la invita a cantare. Gesù dà alle pure vergini i fiori di tutte le virtù, da intesserne ghirlande per le nozze eterne. Vede la danza della lode, dove ogni anima e corpo porterà la sua ghirlanda di virtù. E poi la selva della santa compagnia, i dolcissimi usignuoli dell'unione perenne con Dio, ed altri uccelli simbolici; e uno specchio celeste in cui ogni anima si specchia. È facile il ravvisare quali reminiscenze dantesche tali cose possano più o meno suscitare. Delle anime liberate dal Purgatorio dice a lei il Signore che le porterà su un monte di fiori, dove proveranno diletto indicibile. Il Purgatorio sorge avanti la bocca dell' Inferno e termina avanti alla porta del Cielo; quindi esso è sulla terra e nell'aria, tra l'Inferno e il Cielo. Là dove finisce questo mondo e il Paradiso incomincia, v'è alberi fruttiferi, fronde fragranti, erba come trifoglio, celeri acque, vento australe, aria ineffabilmente dolce; e non fiere nè uccelli, perchè Dio l'aveva destinato solo a tranquilla dimora dell' uomo. Lì Enoch ed Elia, che vivono di un po' di

pomi e d'acqua e del divino aiuto: e' ci vennero senza saper come nè in che stato fossero per lo innanzi. Ma quel Paradiso è quasi a due strati: l' uno, quello visto finora, ne è la parte terrestre; la celeste è più sù, e garantisce la terrestre da ogni burrasca. Al sommo stan le anime che non ebbero bisogno di purgazione, ma che non sono ancora pervenute al regno di Dio. Intanto aveva Matilde visto l'albero vietato ad Eva, ed ancora vietato ad Enoch ed Elia: bello di fuori, aspro di dentro, il che significa le amarezze del passato. Certe somiglianze con la descrizione dantesca son manifeste, ma così comuni a tante altre, da non potersene argomentare un rapporto diretto fra il poeta e la poetessa, che si ravvicinano piuttosto per la sobrietà della scelta fra le troppe maraviglie edeniche tradizionalmente imbandite ed amplificate; sobrietà che nemmen essa però è addirittura esclusivamente propria di loro due.

Un'aura di somiglianza vien pure dalla tendenza dell'autrice tedesca a descriver processioni mistiche allegoriche. Narra che, offertosi il Figlio pel riscatto dell'uomo, lo Spirito espresse all'Onnipotente il desiderio di scender tutti di lassù (?) processionalmente, e Lui, diceva, era già stato il servitore di Maria. Il Padre acconsentì, volle che lo Spirito diffondesse prima in tutti i cuori la divina luce, e il Figlio prendesse la croce, promettendogli però continua assistenza e per madre una pura vergine: nelle quali cose ogni lettore forse assaporerà un cotal gusto miltoniano. Quindi la bella processione con grandi alle-

grezze scese al tempio di Salomone. Altra volta ella vide una strada da oriente a occidente, secondo il corso del Sole, nella quale andavano, in modo piano ma con diversa fretta, gli uomini di buona volontà, a guisa di pellegrini che avesser lasciato le cose più care per cercar Iddio. Altri bensì ritornavano indietro verso il Piacere, altri s'indugiavano sull' erba dei diversi Piaceri e sui fiori della Vanità. A questi toccano i colpi dell'amaro Purgatorio, se per altro non sono in peccato mortale. Uno che andava solo, perchè i Piaceri terreni non lo attiravano, si vide camminare innanzi due persone, di cui l'una, che era a sinistra della strada, gli disse esser la Giustizia di Dio, e che l'altra, a destra, era la Pietà; la quale, col favorire tutti i supplicanti pentiti, faceva restar lei, la Giustizia, come una stupida! E ciò per opra del Figlio, che aveva resa lei impotente. Essa e la Pietà si amano molto a vicenda, e saran compagne fino al dì del Giudizio, quando il potere tornerà tutto alla Giustizia. Sulla via seguiva una nobile schiera di vergini che servono alla Regina, all'Anima. Alcune di esse vergini, come la Saggezza e l'Umiltà, si mettono a parlare, ma la schiera è innumerevole; e le era compagno un personaggio con aspetto di santissimo e potentissimo vescovo, che era la Fede cristiana, tutta ardente in sè. In alto si librava una vergine, simile a un' aquila d'oro, circondata di splendore celeste, la quale illuminava tutte quelle vergini e le accordava al servigio dell'Anima. Essa era l'Amore, che stringe insieme l'Anima e Dio. Un'altra processione

occorse a Matilde di vedere scender dal cielo, di quattro schiere di vergini e d'angeli, rappresentanti quelle le Virtù, questi la Vita pura; e dietro venivano Cristo e la Madre, sino a che i primi (le vergini o le prime righe?) si fermarono innanzi alla bocca dell'uomo (?). La via era da tutte parti placida, e dallo splendore dei santi più chiara che il Sole. Orbene, tutte cotali processioni allegoriche o soprannaturali, se Dante le conobbe, poterono in qualche modo confortarlo a ideare la sua, che pure viene da oriente come una di quelle, ma nessuno può sostenere che gli abbiano suggerito alcun tratto caratteristico.

Parla Matilde d'un futuro Ordine con la veste bianca, che significa la pura umanità di Cristo, e la sopravveste rossa, che significa la sua santa morte; ed anche il bastone di tali religiosi è bianco e rosso. Ciò richiamò al Böhmer il Grifone dantesco, che, oltre alla parte superiore aurea, significante la natura divina, ha il rimanente, per significazione della natura umana, di color bianco misto di vermiglio: dove per il bianco tutti intendono appunto la purità, mentre per il vermiglio chi come il Buti ed altri intende l'ardore della carità, e chi come Benvenuto ed altri appunto il sangue sparso. Sennonchè il duplice colore, e con l'oro per giunta, è già nel Cantico dei Cantici (V, 10-11), e l'esegesi biblica odierna, tra le varie interpretazioni che certo saran tutte tradizionali, segnala codesta della purità e del sangue; ond'è molto dubbio che Dante traesse alcuna ispirazione da Matilde, com'è invece agevole

ammettere che attingessero a una tradizione comune: senza dire che Dante quei colori non li spiega, e gli abbandona all'acume simbolistico dei lettori.

Più bella conformità con lui ha Matilde là dove tratta dell'aiuto che Dio volle dare alla Chiesa, suscitando i due Ordini, domenicano e francescano, e deplora la decadenza di entrambi. Il Preger s'è ingegnato di mostrare che fin nel ritmo ideale del discorso matildiano e del dantesco vi sia un certo parallelismo. Ma più che mai in tale materia, tanto ovvia allora, l'incontro, se riesce simpatico, non può riuscir dimostrativo d'una dipendenza qualsiasi d'un poeta da un suo predecessore. E peggio è dell'altro punto in cui s'incontrano, ossia nelle invettive contro i sacerdoti corrotti, scandalosi, che sviano dal pascolo le pecore e gli agnelli, che di pastori si sono fatti lupi, che per cupidigia calcano i buoni e sollevano i pravi (*iustificans impium pro muneribus et iustitiam iusti auferens ab eo*); e nelle minacce al papa, che Dio umilierà, visiterà con la sua vendetta in un giorno ch'egli non sa. Alcune espressioni si raffrontano in maniera che quasi sorprende chi non pensi che quei motivi erano comuni e quelle espressioni mettevan capo al linguaggio biblico. Alla monaca tedesca meritarono, a quanto pare, la riputazione di profetessa. Ma le profezie dantesche, salvo che nell'accenno al futuro Veltro, mirano a fatti prossimi, sono storia mascherata da profezia, suggellano una vera storia, moralizzandola; laddove quelle di Matilde sono più schiettamente conformi

all'Apocalisse, e mirano al finimondo, all'Anticristo, all'Ordine che predicherà contro l'Anticristo. Di certo, fa impressione che ella dica che il primo maestro di codest'Ordine sarà « figlio dell'Imperatore », e il suo nome s'interpreta *Coram Deo alleluia,* il che ci sospinge subito al *Cinquecento dieci e cinque;* tanto più che una glossa marginale della versione latina, nel manoscritto di Basilea, indica pure un millesimo per l'avvento di simili predicatori, il 1550 o '60. Ma son vane le fumose e affannose escogitazioni del Preger per assimilare a ciò il Veltro, quantunque di quei predicatori si dica che schiveranno l'oro e l'argento e così via [1]). Che Dante partecipasse a un movimento apocalittico comune con la monaca tedesca come col calabrese abate, è manifesto; ma che nell'apocalisse sua tenesse d'occhio quella della monaca, è cosa semplicemente possibile, non altro. L'accenno della monaca alla predestinazione d'un misterioso figlio del Re dei Romani rivela l'ambiente tedesco e contemporaneo: giusto in quegli anni, nel 1273, il titolo fu conferito a

---

[1]) « De filio imperatoris, primo magistro huius Ordinis. — Primus Ordinis huius auctor erit filius regis Romanorum. Nomen eius interpretatur: Coram Deo alleluia. Huic papa proximam tribuet potestatem, deinde voluntarie eliget et a papa suscipiet statum istum. Cum quo magni magistri vestientur imitantes ipsum, nec erunt aetate minores viginti quatuor annorum. Non assumunt alios nisi sanos et valde doctos. Oportet enim omnes sacerdotes confessores et electos esse doctores. Primus magister vocabitur Princeps, qui quartus fratrum procedet, ecc. ».

Rodolfo d'Absburgo, e con l'aiuto del papa l'impero tornò tedesco, dopo che se l'eran vanamente disputato il re di Castiglia e un principe d'Inghilterra. E da esso accenno viene una non so quale congruenza con le idee imperialistiche di Dante, che a lui medesimo potè riuscir simpatica se conobbe le profezie della monaca; ma quella congruenza può essere stata spontanea e inconsapevole.

Delle pene purgatoriali sembra che Matilde non parli, ma dell'Inferno abbozza una descrizione. Vide una città orribile, nomata Odio Eterno, nel più profondo abisso costrutta con le varie pietre dei peccati criminali. La sua prima pietra è Superbia, e ce la pose il suo primo fondatore Lucifero; il quale risiede nel luogo più profondo, attaccatovi dalla sua scelleraggine, e dal cuore e dalla bocca di lui sgorgano senza posa tutti i peccati e pene e dolori e scandali dell'Inferno, del Purgatorio e della terra. Nella parte inferiore dell'Inferno v'è fuoco, tenebre, puzzo, orrore e tutti i generi di pene: là son punite tutte le anime dei Cristiani, ordinate secondo le lor colpe. Nella parte di mezzo son punite le anime dei Giudei, anch'esse in ordine, ed ogni pena vi è più mite. Nella parte superiore son le anime dei Pagani, che vi ricevono il taglione delle loro pecche, ma la pena è più tollerabile. Quanto a Lucifero, egli afferra colle sue mani crudeli e schiaccia sotto la sua coda i Superbi; ingoia i Sodomiti aspirando e li ributta fuori respirando; si mette in seno gl'Ipocriti, e baciandoli con la sua bocca orrenda li chiama consorti suoi e come lui seduttori;

rode gli Usurai, a cui rinfaccia l'assoluta mancanza di misericordia; spoglia i Predoni, e li dà da sbattere e battere ai ministri suoi. I Ladri sono appesi e fan da lucerna ai diavoli, una lucerna che tuttavia non rischiara. I Fornicatori stanno anche laggiù in amplesso avanti a Lucifero, e se un della coppia manca lo supplisce un diavolo. I Filosofi miscredenti stanno ai piedi di Lucifero, onde abbiano la confusione di mirare colui cui prestaron culto, e di tacere innanzi a lui che parla. Gli Avari, per essere stati insaziabili, sono inghiottiti da Lucifero, che li digerisce. I Sanguinarii e Omicidi gli stanno innanzi bagnati di sangue, e son battuti dai diavoli con spade di fuoco. Gl'Invidiosi gli pendono alle narici come fascetti di cose odorose. Gl'Ingordi smaniano dalla sete e dalla fame, rodon pietre infocate, bevono torrenti di zolfo. I Pigri son caricati d'ogni dolore; gl'Iracondi battuti con scudisci di fuoco; i Giullari piangono amaramente. Sotto Lucifero è il fondo dell'Inferno, cioè un sasso nerissimo e durissimo, sul quale ponta tutto l'edifizio infernale. In qual modo le anime siano flagellate o cotte o arrostite, e nuotino in quel fetore e fuoco e vermi e fango, e siano immerse nello zolfo e nella pece, nè esse nè alcuna creatura potrà narrare. La povera veggente, dopo aver visitato quelle miserie, ammalò per quel puzzo e per quell'insolito calore, da non poter per tre giorni nè camminare nè sedere, quasi priva d'ogni umano senso e come percossa da un fulmine.

Non c'è che dire, in un tale Inferno il contrap-

passo è cercato con assidua cura, e spesso con efficacia; come alcune pene rassomigliano o arieggiano alle dantesche. La situazione di Lucifero è suppergiù quella che si ha in altre Visioni, ma nella matildiana è più precisamente indicata; come in tutta la sua città infernale v'è un pochino più l'idea della cavità, grazie alle tre parti digradanti. L'assegnazione poi della più profonda ai Cristiani, certo perchè i meglio illuminati da Dio sul bene da fare o sul male da evitare, e della mezzana agli Ebrei, illuminati più dei Pagani ma non ancora quanto i Cristiani, e della più alta e men penosa di tutte ai Pagani, i più compatibili per via della loro ignoranza, è un concetto delicato; e in quel che riguarda i Pagani ha un lato di somiglianza col trattamento che Dante ne fa, benchè per altri lati sia del tutto diverso. Infine, quel sasso su cui ponta l'Inferno e Lucifero siede, potrebbe aver suscitato o aiutato a suscitare il sasso o piccola sfera su cui sta la Giudecca. Tra quelli che sogliamo qualificar precursori di Dante, senza propriamente risolvere se tutti siano stati sue fonti o semplici antesignani, e di cui si enumerano le visioni non foss'altro per rappresentarci l'ambiente in mezzo al quale la Commedia si schiuse, non si sa perchè non s'avrebbe a registrare anche il libro di codesta Matilde. Ciò è il meno che si possa pretendere per esso; anzi qua e là, tra immaginazioni allora o usuali o facili a spuntare in più menti per naturale affinità di pensieri e di metodi, tra scoppii di nobili indignazioni che senza volere potevano assumere il me-

desimo linguaggio, tra segni insomma impalpabili di vago accordo, sembra ogni tanto di metter la mano su qualche vincolo più saldo.

Pure, in quanto alla concezione della montagna purgatoriale, le visioni della Hackeborn sono più prossime e danno maggior indizio che l'Alighieri vi si sia ispirato. È vero che la donna di Magdeburgo dice d'un Purgatorio che si erga avanti la bocca dell'Inferno e giunga dove il Paradiso Terrestre incomincia; il che, ove si surroghi alla bocca infernale che Matilde intende la buca da cui Dante sbuca innanzi a Catone, è tal quale la finzione dantesca, ridotta alla sua massima astrattezza e indeterminazione. Ed è vero altresì che il monte dei lavacri della Hackeborn è invece non per l'appunto un Purgatorio, e del Purgatorio ella ragiona altrove senza specificarne la sede. Sennonchè il monte dei lavacri, col Paradiso in vetta, con la settemplice spartizione, col minuto racconto della salita, poteva in realtà tornare ben più suggestivo; laddove che la purgazione avvenisse in luogo medio fra terra e cielo era sospetto di parecchi, del quale san Tommaso sorrideva, onde lo scarno accenno della Magdeburghese non avrebbe potuto di per sè far grande impressione al poeta. Ma ciò, ben inteso, non toglie che poco o tanto gliene facesse, se lo conobbe, nè che forse entrambe le monache tedesche cospirassero a ispirarlo.

A ogni modo, poniamo che dell'una soltanto avesse contezza, o finanche le ignorasse entrambe, non sarà stato mai inutile, prescindendo qui dalla que-

stione della Matelda, l'aver bene considerato come prima di lui fantasmi non dissimili dai suoi si fossero presentati ad altre due anime poetiche. Noi esordimmo osservando come il cavar di sotterra il regno dell'espiazione fosse un dipartirsi dalle autorità e dagli esempii che più dovevano attirarlo, e ci troviamo d'aver ormai verificato com'egli ciò facendo s'accostasse ad altre autorità od esempii, o per lo meno prendesse una via tutt'altro che estranea al pensiero contemporaneo. Se i documenti di questo li raffrontiamo senza sospetto alla seconda cantica, nell'ipotesi ch'egli li conoscesse tutti, sia pure talora in modo indiretto, dobbiam convenire che di quasi tutta la sua costruzione ei trovò pronti il disegno generale, molte linee secondarie, molti materiali, e di suo non vi mise che la scelta, lo svolgimento, i raccordi, l'uso sommamente più fino, la fusione organica di tutti gli elementi in una figurazione mirabile: dove tutto è a posto, e dove tutto appar nuovo, ancorchè nuovo non sia.

XXXVIII.

Comunque conquistata l'Isola, ei la raffigurò, la variò, la scompartì, con quel maraviglioso senso del reale, con quell'amor di precisione e d'ordine, che tanto lo distingue dai suoi predecessori, anche dai meno sciatti. Pare che il monte abbia la base circolare e non molto larga (« Questa *isoletta, intorno,* ad imo ad imo, Porta dei giunchi »); la

spiaggia quasi pianeggiante; poi una costa che dove Dante sbuca è insormontabile e altrove è più lieve, ma anche lì presto divien ripidissima; poi un tratto meno ripido, oltrechè ad un certo punto incavato così da dar luogo a una valle; poi un'altra costa forse più ardua o almeno grande, per cui l'uomo vivo non si sbrigherebbe senza l'aiuto soprannaturale di Lucia; poi un'erta, tagliata da sette strade circolari, di diametro sempre decrescente, e da strada a strada pareti più o meno ripide e più o meno alte, poichè le scale che dall'una all'altra conducono non son tutte a un modo; da ultimo sulla cima un suolo alberato e irrigato, pianeggiante o quasi. All'ingrosso, un cono tronco altissimo, snello.

Questo è tutto [1]). Ma l'impressione di regolarità e di esattezza che se ne riceve, e i quattro o cinque accenni numerici buttati là, creano l'illusione che il poeta abbia proceduto con lo scrupolo del geografo e usato le seste dell'architetto. Quindi la tentazione di provarsi a misure geometriche e a rappresentazioni grafiche inappuntabili. Egli dice che il primo girone è largo quanto « tre volte un corpo umano » (X, 24), e che il secondo circuisce il poggio *come* il primo, salvo che questo cerchio naturalmente è più piccolo del primo. Su ciò s'è fatto assegnamento per concludere che tutti i gironi abbian tre uomini di larghezza, mentre il poeta non è esplicito, e fino per il secondo quel-

---

[1]) Cfr. M. Porena, *Commento grafico alla D. C.;* Palermo, Sandron, 1902; p. 29-30, 34-51.

l'asciutto *come* può non implicare appuntino anche la larghezza. Sarà forse verosimile che l'implichi, e che il silenzio pegli altri gironi sottintenda la parità col primo o coi due primi; ma l'induzione che sarebbe seria ove si discutesse d'un edifizio reale, che vale per uno fantastico? Può star che il poeta abbia gettato qua e là qualche tocco realistico sol per richiamarci ogni tanto alla realtà, dar credito all'illusione, aiutare l'immaginativa sua e la nostra. Gli sforzi dunque di scienziati e dilettanti di scienza, sforzi or sottili ora spropositati e sempre pieni di temerità e di arbitrii, per misurare le proporzioni della montagna, della sua ripidezza e via via, come gli altri fattisi per misurare la cavità infernale, costituiscono un proposito assurdo. Si capisce che ne venisse la voglia e se ne facesse il tentativo, non si capisce che vi si persista. Ed è anzi un voler misurare proprio l'assurdo; giacchè il poeta, pur dandosi l'aria di ubbidire alle leggi della statica, alle regole architettoniche, e, nel proprio cammino, alle leggi della gravità e del moto, in effetto non ubbidisce che alle leggi della poesia [1]). Basti dire che la discesa d'un uomo vivo sino al centro della terra importerebbe, anche secondo le piccole misure a cui Dante e i suoi tempi credevano, una corsa di centinaia di chilometri all'ora,

---

[1]) Cfr. le osservazioni dello ZINGARELLI, nel suo volume *Dante*, a p. 589-98 (e per la bibliografia del soggetto p. 745-6). Ed ora cfr. FRACCAROLI, *L'irrazionale nella letteratura*, Torino 1903, p. 66-80.

e tanto più il ritorno dal centro alla superficie; e così pure la salita d'una montagna di quella sorta in soli tre giorni. Altro che treni direttissimi, altro che alpinismo! Abbandoniamola una buona volta questa matematica dei sogni, o i sogni di questa matematica! La scienza conosce il calcolo degl'immaginarii, ma tra questi non include le immaginazioni d'un poeta. Tutti i disegni abbozzati finora o che si potranno venir abbozzando, dei tre regni danteschi, non posson pretendere se non d'essere aiuti bonarii alla lettura del poema, necessariamente inesatti e sproporzionati. Che del comporli si sia sentita la smania, che l'impresa sia parsa ragionevole e agevole, che insomma sia nata l'illusione di trovarsi innanzi a una montagna vera, questo è l'effetto cui il poeta mirò, questa la sua vittoria. Anche lo scrittore dell'Apocalisse seppe misurare bravamente le migliaia di stadii della sua città, ma lì il lettore non s'illude di vederci chiaro.

La montagna di Dante suscita per certi rispetti più l'idea d'un edifizio e dell'artificio, sia pur soprannaturale, che non della vergine natura; ed è quasi interamente brulla. Sul lido giunchi miracolosi, sulla vetta un albero simbolico, nel sesto girone due alberi innaturalmente conformati e parlanti, più sù una cinta di fiamme, più sù un venticello che non è vento; e nel primo cerchio sculture singolari, e più giù una porta fortemente costrutta e con scalini colorati. Ma non bisogna esagerare: serba nel tutto insieme le apparenze e le attrattive d'una montagna. I giunchi sono infine giunchi, i fiori e

gli odori della valletta e tutti gli altri alberi e le acque della cima non eccedono le forze della nostra immaginazione. Tra i descrittori del Paradiso Terrestre, come tra i poeti pagani narranti l'Età dell'oro, solevano dal più al meno correre iperboli che davan nell'incomprensibile, nell'assurdo, nel grottesco. Egli invece scacciò via le frutta d'oro, i muri di cristallo, le porte di smeraldo, i rivi di latte o di miele, le piante o gli animali non mai visti, gli animali parlanti, ed altre simili cose; e si appagò dei canori augelli, delle belle piante di cui non istette nemmanco a dire i nomi o a descriverle, dei bruni e ombrosi ruscelli, dell'auretta soave. Gli bastò d'eccitare in noi il sentimento della bella natura campestre: quella che tutti conosciamo, idealizzata solo tanto che non si straniasse dalla realtà. Il Grifone e gli altri portenti costituiscono il dramma liturgico, ma il teatro dove questo si svolge non ha nulla di simile, eccetto il grande albero; nulla di mostruoso. Il poeta ha soprattutto in cuore la Pineta, la bella Pineta, il conforto idillico degli ultimi e meno angosciosi anni della sua vita travagliata! Perfino il *nèttare* del suo Ovidio (Metam. I, 111) non gli piacque, e fece che Matelda temperasse espressamente il sogno pagano, ne correggesse un particolare che sapeva di Cuccagna o di Bengodi, avvertendo che quella schietta natura e felicità, e non altro, era il nèttare sognato dagli antichi (XXVIII, 144).

Un altro atto di rinunzia allo strabocchevole e all'inconcepibile fece col mettere in Purgatorio quella

Porta della beatitudine che si soleva ascrivere al Paradiso o alla Gerusalemme celeste, e che tuttora la credenza popolare immagina nel Cielo custodita da san Pietro. La descrizione ovidiana del palazzo di Giove nella via lattea e della strada che vi conduce, a destra e a sinistra della quale sono le case degli Dei maggiori, coi portoni aperti (I, 168-76), avrebbe potuto coonestare agli occhi di quest'alunno dei classici l'accoglimento della grossolana idea tradizionale. In pieno Rinascimento il Milton ancora conterà che alle « porte ampie del cielo »

> Per interna virtù le sante valve
> Si spalancar, girandosi e stridendo
> Su' lor cardini d'oro, opra stupenda
> Del sovrano Architetto [1]).

Ma Dante pensò che in un Purgatorio non più sotterraneo, in un Purgatorio così altolocato sulla terra, ben poteva situarsi la Porta della salute. Le anime che la passano sono già elette, già sicure di conseguir prima o poi il gaudio eterno, e già si trovano nella *vera città* (XIII, 94-5), nella città di Dio.

---

[1])

> .... till, at the gate
> Of heaven arriv'd, the gate self-open'd wide
> On golden kinges turning, as, by work
> Divine, the Sov'ran Architect had fram'd.
>
> (V, 253-6).

Ed altrove:

> .... heaven open'd wide
> Her ever-during gates, harmonious sound!
> On golden kinges moving....
>
> (VII, 205-6).

Cfr. Iliade, V, 749-51.

Poichè però la guardia di san Pietro alla Porta aveva un fondamento scritturale nel « Tibi dabo *claves* regni caelorum » (Matteo XVI, 19), e solo il séguito del versetto schiarisce il vero senso di tale autorità, consistente nello sciogliere o no dai peccati gli uomini, il poeta fa che la Porta qual ei la concepisce sia custodita da un Angelo munito delle chiavi di confessore, e fa da lui dichiarare che le *tiene* da san Pietro da cui ha ricevuto pur le norme sul modo d'usarle (IX, 127-9); e per bocca di Stazio ribadisce nell'Angelo la qualità di *vicario di Pietro* (XXI, 54). Le chiavi le portò giù Nostro Signore e poi le lasciò a Pietro (Par. XXIV, 34-6), il quale le ha delegate ad un Angelo portiere: chè lui, il principe degli Apostoli, non potea non essere e non apparire a Dante in Cielo addirittura. L'Angelo dunque è il vero portiere del Paradiso, e questa è la *ianua caeli* che Cacciaguida (XV, 28-30) si allegrerà che sia stata dischiusa al nipote suo ancor vivo per essergli nuovamente disserrata dopo la morte [1]).

Sennonchè con isquisito senso drammatico il ni-

---

[1]) Cfr. le eccellenti pagine del FLAMINI (*I significati reconditi* ecc., Livorno 1903, I, 195-7). Il quale avrà forse ragione anche nell'opinare (198 n.) che Dante si compiacesse che con quella dell'Inferno e con quella di Dite la somma delle Porte giungeva al solito tre. Bensì pretende troppo col voler che oramai si smetta di dir « Porta del Purgatorio ». Basta notarne la vera essenza, e poi si può indulgere all'abitudine, e alla chiarezza spicciola; senza dire che la purgazione è essa pure preceduta da quella porta, la quale dunque è del Purgatorio, sebbene non di questo soltanto. Per ragioni consimili non ismet-

pote finse che, quando Virgilio gli propose il triplice viaggio, lui si mostrasse fiducioso d'aver a vedere *la porta di san Pietro* (Inf. I, 134) nel suo senso usuale e tutto paradisiaco. Allora nulla ei poteva sapere del come stessero le cose per l'appunto, e Virgilio, o per la sua monca nozione del secondo regno n'era ignaro quanto l'alunno, o in quel momento stimò superfluo ogni rattoppo o schiarimento. Certo l'espressione deliberatamente ingenua non allude alla vera porta che si troverà, come poi l'insistenza dell'Angelo nel qualificarsi semplice vicario di Pietro è una delle solite correzioni che Dante insinua. Con essa viene a dire: non è altro che questa la porta del Cielo che il volgo sogna e che io pure nell'inizio del viaggio m'aspettavo! I più degli interpreti, invece, o si sgomentano dell'incoerenza tra i due passi, o ne rompono la connessione, o suppongono che dal bel principio Dante pellegrino sappia ciò che Dante poeta gli farà apprendere a tempo e luogo: sicchè il verso accenni al solo Purgatorio, tanto più che la guida di Virgilio al di là di quest'ultimo non gli può servire e ad essa sola ei s'affida in quel punto (*Che tu mi meni là dov'or dicesti*). Ma il vero è che Dante tra-

---

teremo di dire « la montagna del Purgatorio », nonostante che essa sia, come il Flamini inculca, più propriamente « del Paradiso Terrestre », e l'ospitalità accordatavi alle anime purganti sia cominciata solo dopo Cristo e debba terminare col Giudizio. A buon conto ora serve da Purgatorio, e di far cambiamenti nella nomenclatura potrà sentirsi il bisogno soltanto dopo il dì del Giudizio.

scorre subito, e prima di tutto, alla meta ultima e vera del viaggio, il Paradiso e Beatrice; e dopo accenna, a compimento del discorso e con rassegnazione forzata, al peggio che v'è di mezzo [1]). Dante volle e potè liberarsi della porta celeste campata in aria; surrogandovene una più conforme alle leggi naturali, badò a conciliarla con l'autorità da tutti riconosciuta a san Pietro; per mettere in rilievo la surrogazione, e per aggiungere un delicato tratto psicologico, pose in contrasto con la concezione nuova la sua prima fiducia nella solita porta aerea.

Dicemmo non doversi esagerar l'aspetto artificiale, compassato, della montagna. Ed invero, oltre l'amena vetta, nè il lido ammollito dal mare, nè il solingo piano che esso recinge, nè la striscia più

---

[1]) Che i *mesti* (parola tutta infernale: cfr. XIII, 106, XVII, 45) siano i *dannati,* non vi può esser dubbio; anche a prescinder dal *cotanto* che rafforza il sapore triste della frase, e dal *fai* che richiama ciò che Virgilio avea detto delle *disperate strida* ecc. Prendere il *dov'or dicesti* come una svogliata e paurosamente coperta allusione all'Inferno, è cosa possibile, anzi fina, in astratto, ma impossibile qui dove ne verrebbe che i *mesti* poi sian gli spiriti purganti, ai quali l'espressione così viva com'è non si conviene, e dei quali Virgilio ha testè detto che son *contenti nel fuoco.* Al più al più si potrebbe pigliare il *cotanto* in senso meno esclamativo, come se dicesse solo un *tanto quanto hai detto,* quasi un *poco o tanto,* includendovi così oltre i mestissimi infernali anche gli spiriti temperatamente mesti della purgazione. Ma neppur questo va bene. *Dov'or dicesti* è accenno indeterminato e generico; la mestizia è l'Inferno; il Purgatorio è sottinteso, rimanendo travolto nelle tumultuarie parole dell'alunno, che riassumono alla buona e passionatamente ciò che il maestro aveva ordinatamente specificato.

attigua al pendio sulla quale incedono gli scomunicati, nè l'erta che su loro incombe, nè la zona superiore su cui scorrazzano o siedono i tardi pentiti, nè il resto fino alla Porta, il che vuol dire una grandissima parte della montagna, ha nulla di men che naturale. Anzi, la topografia della zona del pentimento tardivo, astrazion fatta dall'ombra che ripara i Belacqua o dalla valle che accoglie i principi, ha fin troppo di scomposto e di simigliante a una qualsia montagna naturale; e quei che vi scorrazzano paion quasi un branco di pecore pascenti su un pendio. Tutto ciò s'accorda pur con l'indicazione che fino alla Porta il monte non è sottratto alle comuni vicende atmosferiche, quantunque poi di nessuna ci dia spettacolo il poeta. All'impressione di schietto naturalismo, che la montagna ci desta in molte parti e nel tutto insieme, contribuisce molto il frequentissimo richiamo al sole, agli astri, agli aspetti del firmamento, al giorno, alla notte, all'ombra; benchè non di rado il richiamo sia troppo assottigliato con le saccenterie astronomiche, o talora fin turbato con astronomici viluppi.

Il compassato viene, di necessità, nella settemplice zona purgatoriale che è molto in sù. E la simmetria trionfa pure nel numero totale degli scompartimenti della montagna, ove il favorito numero *sette,* dei gironi, sommandosi con l'Antipurgatorio e col Lido, dà il caro numero *nove,* che poi mercè la Foresta sale all'altro favorito e perfetto numero *dieci.* Ed è simmetria non solo interna, ma, per dir così, internazionale fra i tre regni: in quanto che quello

della dannazione ha *nove* cerchi, che con l'Antinferno fan *dieci;* e il Paradiso ha *sette* Cieli planetarii, che col Cielo Stellato e col Primo Mobile fanno *nove,* e con l'Empireo *dieci.* In queste cose la vince sul solito giusto amore della varietà e della spontaneità l'ingenuo zelo medievale per la simmetria e per la cabala; nè si può del resto negare che, anche pel gusto tanto mutato quant'è il nostro, una tale simmetria non abbia una certa attrattiva. Ed è ovvio il ripensare alla chiusa uguale delle tre cantiche col vocabolo *stelle,* ed al constar ciascuna di *trentatrè* canti (non esclusa la prima, di cui è proemio il secondo canto, che esordisce con l'invocazione alle Muse, come il primo canto delle altre due); i quali *novantanove* s'integrano in un bel *cento,* mercè il preludio generale della selva e delle fiere, che però di necessità aderisce alla cantica infernale e ne sposta la numerazione. Ed è pur notabile che il poeta poi prescinda dallo spostamento e si valga della numerazione infernale qual è resultata in effetto, per istabilir certe rispondenze parziali, saltuarie, fra due cantiche o fra le tre. Il VI è un canto politico in tutte e tre, e, si direbbe, con « un'ascensione continua e una mira sempre più alta, da Firenze all'Italia e ai destini del mondo » [1]. Forse anche pel III si può sospettare una voluta correlazione: i neutrali, i contumaci, i manchevoli al voto. Nel V Francesca e la Pia. Nel IX il messo celeste scende a schiuder la porta di Dite, Lucia

---

[1]) PARODI, in *Bullettino,* XI, 191.

a trasferir Dante sino alla porta del Purgatorio. Nel XIX si danna la simonia, si purga l'avarizia; campeggia di là un avaro papa simoniaco capovolto, di qua un papa avaro pentito con la faccia a terra; per entrambi Dante incurva la persona, benchè per ragioni diverse. Nel XXVI e XXVII le fiamme dei consiglieri frodolenti e le fiamme dei lussuriosi. Son rispondenze incidentali, e in un'opera moderna si giudicherebbero di certo accidentali, nè egli stesso vi avrà dato gran peso, scarse e discontinue come sono; ma è difficile che non le abbia cercate, o che venutegli di per sè non le abbia aggradite. Il freno dell'arte, medievalmente intesa, si dovrà ancor più riconoscere in ciò, che le tre cantiche han quasi lo stesso numero di versi: 4720, 4755, 4758. Troppo grande è l'approssimazione da poter ammetter la possibilità che gli venisse fatta a caso e gli rimanesse inavvertita, e d'altra parte è troppo lieve il divario da poter credere ch'ei vi si rassegnasse per necessità: cosa gli sarebbe mai costato il toglier pochi versi di qua o aggiungerne pochi di là e appianar tutto? Par dunque verosimile che le differenze qualcosa simboleggino; e il Minich, che rettificò i computi del Foscolo, suppose che i tre in più del Paradiso significhino la Trinità che solo quivi si mostra (vedemmo anche in altre Visioni tra varie sedi beate segnalarsene una dove è *pure* la Trinità), e i trentacinque in più del Purgatorio significhino gli anni del poeta, sicchè l'espiazione sia come la somma dell'errore con lo spettacolo della colpa. Ma quanto a quest'ultima significazione vi

sarebbe a ridire che l'errore del poeta non cominciò dalla sua nascita; e ad ogni modo in questo sommare cose eterogenee, che è una matematica troppo aerea, si risica forse di riuscir più cabalisti di Dante, o di non indovinare giusto giusto la cabala sua.

XXXIX.

Un'altra simmetria, interna alla seconda cantica, sta nella disposizione dei sonni e dei sogni; ed ha più dell'intrinseco, ed è messa in rilievo in più d'un modo. Poichè la salita del monte piglia tre giornate (ben venga questo nuovo *tre!*), nelle tre notti il poeta prende sonno, e poi verso l'alba ha un sogno profetico che gli adombra l'ingresso in un nuovo stadio: il Purgatorio, il triplice girone dei peccati materiali, il Paradiso Terrestre. Col sonno aveva inaugurato pure il passaggio dell'Acheronte e l'ingresso nel vero Inferno, ma fu un sonno notturno e senza sogno; e deliquio, non sonno, fu ciò che lo colse pei rimproveri di Beatrice e da cui si riebbe nel Letè (XXXI, 85-90), e sonno breve è quel che lo prese quando la processione se ne ritornò al Cielo (XXXII, 61 sgg.). Tradizionale nella poesia classica era l'uso dei sogni ammonitori, e l'Eneide ne forniva a Dante cinque belli esempii: con l'apparizione al dormiente Enea di Ettore, dei Penati, di Mercurio, di Anchise, del dio Tevere (II, 268 sgg.; III, 147 sgg.; IV, 554 sgg.; V, 721 sgg.; VIII, 26 sgg.). E per tutti, salvo il terzo, il racconto virgi-

liano, si badi, piglia la rincorsa con l'accenno al tempo: *Tempus erat quo..., Nox erat..., Et nox atra..., Nox erat;* il quale ultimo ispirò il bell'esordio del II dell'Inferno. Classica pure era la superstizione che i sogni presso al mattino siano indovini del vero; e se Dante l'attingesse direttamente a Ovidio [1]) o ad Orazio [2]), o a qualche altra fonte, magari medievale, non è facile definire [3]). Certo che l'apprese, e vi fissò il chiodo, tanto che se ne valse anche per l'Ugolino, e credè o finse d'aver egli stesso previsto in sogno la rovina di Firenze (Inf. XXVI, 7-9). Dall'altra parte ei lesse l'accenno di Marco Tullio alla chiaroveggenza che l'anima acquista quando pel sonno il corpo è quieto e non la distrae [4]), e seriamente trovava discusse queste cose ed altre simili da san Tommaso [5]). Costoro parlavano

---

[1]) Namque sub aurora, iam dormitante lucerna,
Somnia quo cerni tempore vera solent...
(Eroidi, XIX, 195-6).

[2]) Atque ego cum Graecos facerem, natus mare citra,
Versiculos, vetuit me tali voce Quirinus,
Post mediam noctem visus, cum somnia vera....
(Sat. I, 10, 31 sgg.).

[3]) Cfr. Rostagno, in *Bullettino*, V, 2.

[4]) « Atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam; multa enim, cum remissi et liberi sunt, futura prospiciunt » (De Senectute, § 81). Il passo di sant'Ambrogio allegato dal Tommaseo deriva tutto da codesto di Cicerone.

[5]) Si vedano i luoghi riferiti dal Tommaseo, nella prima appendice del c. IX; e la vigorosa argomentazione sul dubbio « Se sia illecita la divinazione mediante i sogni » nella *S. T.* II, II, Qu. XCV, Art. 6 (ediz. leon. vol. III, 679-80).

dei sogni in genere, non dei mattutini in ispecie; ma, poichè nella quiete del corpo e nella conseguente astrazion dai sensi additavan la ragione della vigoria dell'anima nel sonno, egli, applicando ciò a spiegare la maggior verità dei sogni mattutini, argomentò che questa provenga dalla maggior quiete della carne dopo un lungo sonno e dalla maggior astrazione quindi dell'anima dalle solite cose. Forse la sodisfazione di questa piccola scoperta logica, e dell'aver potuto coonestare razionalmente quella superstizione pagana, fu la causa dell'insistenza con cui se ne giovò e dell'efficacia con cui la espresse. Così, combinando cotal credenza e dottrina con le cinque ispirazioni dell'Eneide, escogitò i suoi tre sogni: il primo innanzi all'ingresso nel Purgatorio, il terzo dopo l'uscita dal Purgatorio, il secondo nel bel mezzo dei sette gradi, cioè nel quarto girone. E il primo pose nel c. IX, il terzo nel XXVII, il secondo nel mezzo[1]. E identica è la formula dell'esordio:

Nell'ora che comincia i tristi lai.... (IX, 13)
Nell'ora che non può il calor dïurno.... (XIX, 1)
Nell'ora, credo, che dell'orïente (XXVII, 94) [2].

---

[1]) Veramente il perfetto mezzo sarebbe il c. XVIII, mentre il sogno è narrato nel XIX; ma nel XVIII, sulla fine, v'è se non altro il cenno, e molto grazioso, del sogno incipiente. Cfr. PARODI in *Bullettino*, XI, 185.

[2]) Chi primo forse lo notò, che, stando al MOORE (*Studies*, II, 266 n.), fu il BUTLER, avvertì pure che un altro solo verso nel poema s'apre allo stesso modo: « Nell'ora che la sposa di Dio surge » (Par. X, 140: il quale poi, cosa curiosa, è sempre un accenno alla stessa ora). L'osservazione del Butler fu

XL.

Nello scegliere che Dante fece le dottrine, le immaginazioni, gli schemi, i materiali, gli espedienti, per costruire il suo mondo o la sua narrazione; nello sfruttare la letteratura anteriore, teologica o poetica, classica o medievale, mondana o mistica, assimilando e aggiustando tutto in modo quasi sempre mirabile, e correggendo, scartando, compiendo, sollevando, sublimando; in ciò, dico, appare di volta in volta, e spesso ad una volta, il pensatore eletto, il critico acuto, l'applicatore discreto della poetica dei suoi tempi, l'abilissimo artefice, l'artista fino, e non di rado addirittura il poeta, il gran poeta. L'orditura meccanica del suo mondo immaginario, o del viaggio, o del racconto, è pur lo scheletro della sua poesia, ed è in un certo senso poesia essa stessa.

---

meritoria quando egli la fece, ma ora tornerebbe agevolissima in grazia del libro di F. Lori, *Indice alfabetico dei versi della D. C.* (Firenze, Ricci, 1904). E nemmeno in mezzo o in fin di verso occorre altrove *nell'ora;* oltrechè il detto verso del Paradiso continua il discorso di quello precedente, sicchè la sua frase iniziale non inaugura solennemente un racconto. Comunque, Dante non badò forse egli medesimo a tutte codeste inezie, nè ad ogni modo avrebbe potuto sperare che vi badassero i lettori: la sola cosa che certamente volle, ispiratovi pur dai *Nox erat* e sim. dell'Eneide, fu d'iniziar ciascun sogno con l'indicazione del tempo, e di usare poi un'unica formula per tutti e tre.

Ma dove la poesia più propriamente detta irrompe, dove il poeta appare tutto nel più nobile senso del vocabolo, dove non il talento solo o l'ingegno o il gusto, ma il genio, sfolgora, è nella vivace rappresentazione delle anime che finge d'incontrare via via, nella loro figurazione storica, nei dialoghi con esse o tra esse, nei discorsi suoi con Virgilio, nell'effusione de' proprii sentimenti durante il viaggio o mentre lo narra, nella satira o nell'invettiva a persone o ai tempi, nella felicità delle similitudini, nella potenza dello stile. Chi illustra ciascun canto può metter ciò nel debito rilievo, chi considera tutta la cantica non può che trascorrendo salutare i più bei quadri e bozzetti della portentosa galleria.

Sbucato poco prima dell'alba a piè della montagna, risente la bellezza della volta celeste; poi scolpisce di Catone tale una statua che rivaleggia col Mosè di Michelangelo; poi dipinge l'alba, il tremolar della marina, la tenera pianticella, la rugiada, la paterna premura di Virgilio (c. I). Il sole sta per spuntare, si scorge un lume che velocemente s'avvicina: è l'angelo, con la sua barchetta, con le anime che cantano a coro, che a un segno di croce si gettano sulla spiaggia. Chiedono a Virgilio donde abbiano a cominciar la salita, egli se ne confessa altrettanto ignaro; ma quelle s'accorgono che Dante è vivo e gli s'accalcano intorno affissandolo. Una di esse, Casella, lo riconosce, lo vuol abbracciare, l'amplesso torna vano, si danno a vicenda spiegazione del loro strano incontro in quel luogo e in quel tempo. A Dante vien la smania di sentirlo ancor una

volta cantare, Casella lo compiace, e tutti si scordano d'ogni altra cosa, finchè piomba loro addosso Catone e rimprovera le anime, e tutti fuggono all'impazzata di qua e di là, come i colombi che per repentina paura abbandonano il pasto e si sbandano (c. II).

Virgilio, il quale con Dante è fuggito scompostamente anche lui, è pien di rimorso, sente tutta la puntura di quell'intemerata quantunque non rivolta a lui. Dante, poichè il sole è sorto, vedendo la propria ombra in terra e non quella di Virgilio, dubita un momento d'esser rimasto diserto. È la prima volta, da che va con Virgilio, che essi si trovano sotto i raggi del sole; e del nuovo fatto ei non si rende ragione subito. Virgilio lo rassicura, gli ricorda ch'ei non è più corpo. Ma la natura miracolosa dell'ombra dei morti simulante il corpo, considerata in questo momento così malinconico per lui dopo il rabbuffo di Catone, dopo che ha misurata tutta l'inferiorità del suo destino a fronte di quello di Catone, dopo che ha sentito al vivo quanto sia egli peregrino a piè di quel monte che avvia al Cielo, lo sospinge ad assaporare tutta la miseria umana rispetto agli eterni misteri, lo fa uscire in un'apostrofe contro la mattezza di quei che pretendono indagarli, lo fa ricadere in un accorato rammarico pei poveri filosofi pagani e per sè. Mentre esaminano sgomenti l'ertezza della roccia, scorgono a sinistra uno stuolo d'anime che s'avvicina lentissimamente. I due s'avviano di là per averne consiglio. Quando si trovarono alla distanza

d'un trar di mano, le videro stringersi tutte alla roccia, come insospettite alla vista di due sconosciuti. Virgilio le domandò del cammino, e alcune di loro si avanzarono, e le altre appresso. Parevano una mandra di pecorelle. Questa similitudine, fra le non poche della cantica, quasi tutte bene intonate all'ambiente placido di essa, è delle più amabili, rivaleggia con quella dei colombi. Appena le prime anime s'accorsero dell'ombra che il corpo di Dante gittava in terra, arretrarono un poco, e così quelle dietro, senza saper perchè. Virgilio spiegò loro tutto, e n'ebbe il consiglio di pigliar la direzione opposta. Allora, cammin facendo e senza pretendere che Dante s'arrestasse, una delle anime si volle far riconoscere, e poi almeno conoscere; gli si svelò per Manfredi, toccò del suo finale pentimento, si lamentò della persecuzione postuma della Chiesa, disse gli effetti oltremondani della scomunica, gli si raccomandò da ultimo, come già avea fatto in principio, di far sapere alla figlia Costanza ch'egli è salvo e i suffragii di lei gli farebbero molto pro. Il suo tono è prima ilare, dopo nobilmente patetico (c. III).

Il poeta conversando non s'era accorto che il tempo volava, e ormai eran come le nove e venti minuti, quando le anime a coro gridarono che là dov'eran giunti s'apriva la strada per salire. Ma che strada? Altro che Sanleo o Bismantova o Cacume! Ci sarebbero volute le ali. E davvero con l'ali e le penne, ma ali e penne del desiderio, Dante s'inerpica mani e piedi appresso a Virgilio su per un in-

cavo della roccia, stretto come il foro d'una siepe, e di cui i due argini laterali quasi premevano la persona. Arrivati allo scoperto, c'era ancor da salire con gran fatica, e tutta l'erta appariva formidabile, nè si discerneva la sommità del poggio. Dante rifinito chiede un po' di riposo, ma Virgilio lo sprona a far l'ultimo sforzo, additandogli un balzo che lì apparisce come una strada circolare intorno al monte. Allorchè finalmente posson sedersi su quel balzo a prendere un po' di riposo, con la faccia a levante, l'alunno è colpito dal fenomeno che il sole ei non se lo vede a destra come nel nostro emisfero, e il maestro gli spiega perchè nell'altro emisfero il sole debba vedersi a sinistra. Questa lezioncina astronomica, come un'anteriore riflessione filosofica di Dante scrittore circa il fenomeno psichico della distrazione, riflessione non molto limpidamente formulata, raffreddano un po' l'entusiasmo di chi legge. Se il poeta ebbe il proposito di riposar l'animo dei lettori dall'ammirazione dei tre canti che precedono e dargli lena ad ammirare la bellezza del successivo e la sublimità dei tre appresso, riposarlo dallo stupore con la fatica, non si può negare che v'è riuscito! Comunque, smaltite le velleità didascaliche, dopo i due terzi del canto, torna poeta in tutta l'estensione del termine. L'alunno chiede quanto vi sia ancora da salire, e il maestro risponde che via facendo ei si sentirà sempre più leggiero, anzi finirà col salire così piacevolmente come se scendesse per un fiume in barca; e allora sarà il momento di gustare il riposo, conclude con un fare

brusco. Così è già ricominciato il movimento drammatico, ma il più bello è che da quest'ultimo tratto e dall'eco stessa della sdottorata astronomica si ha l'appiglio a una scena delle più umoristiche. Belacqua, che non visto dai due ha udito tutto, richiama sopra di sè l'attenzione con una frecciata: « chi sa non t'abbi a seder rifinito qualche altra volta prima di toccar la vetta! ». Andarono verso lui, e intanto un nuovo frizzo di Belacqua. Allorchè Dante gli fu sopra, altro frizzo sulla curiosità astronomica, e quindi un breve dialogo da cui salta sù tutta la pigrizia dell'uomo. Ma Virgilio ha già ripreso a salire e chiama il discepolo (c. IV).

Questi gli s'avvia appresso, ma ad un tratto ode una delle anime pigre indicare stupefatta alle compagne l'ombra che fa Dante col corpo, e voltatosi indietro le vede con gli sguardi appuntati in lui. Al pedagogo dà noia quell'impigliarsi dell'alunno nei bisbigli di coloro, e se ne impazientisce poco meno di quel che avea fatto a proposito di Geri del Bello o del diverbio tra Sinone e mastr'Adamo. Ne trae occasione o pretesto per un ammonimento fin troppo pedagogico, e lo scolaro piglia uno dei suoi così simpatici atteggiamenti da scolarello. Intanto più in sù traversava la costa uno stuolo d'anime cantando. Appena, per la solita ombra, intuirono che Dante era vivo, interruppero il canto con un'esclamazione di maraviglia; e due di loro vennero come messaggieri a chiederne conto. Virgilio li accerta della cosa ed insinua il vantaggio che posson cavare dall'esser cortesi a un vivo. I

due rivólano indietro con più celerità che il baleno e le stelle cadenti, quindi tutta la schiera viene sfrenatamente incontro ai due poeti. Poichè Dante, ammonito da Virgilio di dar udienza peripateticamente, per non perder tempo con tanta gente, prosegue a camminare, quelli lo supplicano d'arrestarsi un poco, e gli spiegano la loro condizione, invitandolo a guardare se riconosca nessuno. Dante dice di non ravvisare alcuno, ma promette di contentarli nel portar nuove di essi in terra. Allora di mano in mano si fanno avanti, ed eloquentemente narran la propria fine tragica Iacopo del Cassero e Buonconte da Montefeltro, ed accenna la sua mestamente la Pia. Il canto (V) si chiude qui, lasciando che séguiti a vibrare nell'animo del lettore codesta elegiaca nota muliebre. Ma la ressa delle anime continua, e Dante nel narrarcela paragona molto lepidamente sè a chi nel giuoco della zara ha guadagnato e si trova intorno la calca di quei che pitoccano da lui una particella del guadagno, mentre il vincitore seguitando il cammino si libera alla meglio da questo e da quello. Così alla svelta menziona altri spiriti che pitoccan suffragii, fermandosi un po' più su Pier della Broccia e lanciando uno strale alla vivente regina madre di Francia. Sennonchè quella tanta foga di tanti nel bramar suffragii, lo induce questa volta a riflettere sulla recisa contradizione tra la presunta efficacia de' suffragii e l'asseveranza d'un verso dell'Eneide circa l'inutilità del voler stornare i decreti divini; e umilmente insinua il quesito al maestro, che con-

cilia alla meglio la contradizione, ma se ne rimette a Beatrice, che presto Dante vedrà sulla cima del monte. Il pensiero che ormai egli è poco lontano da lei esalta Dante, lo sprona a maggior fretta, sicchè Virgilio lo deve ammonire che per quel giorno non c'è speranza d'arrivar alla cima. Andranno quanto potranno, ma non lo vede che il sole volge al tramonto? E adocchiata l'anima soletta di Sordello, si dirige di là per chiederle la via più breve. L'altero Mantovano non risponde che con una domanda, chi sian essi; ma non appena il caro nome di Mantova spunta sul labbro del poeta mantovano più antico, avviene tale uno scoppio d'entusiasmo patriottico, che Dante narratore, al solo ripensarci, scoppia in un'invettiva terribile contro le discordie italiane, contro la Chiesa che non lascia regnar Cesare, contro Cesare che non si cura dell'Italia, dei proprii fedeli, di Roma, della sua fama, e in ultimo contro l'immancabile Firenze (c. VI).

Dopo lo sfogo patriottico Sordello rinnova la domanda chi sian essi, e Virgilio gli si palesa; quindi Sordello ha un nuovo impeto, ma questa volta di ammirazione, umile non meno che tenera. Dal canto suo Virgilio, vergognoso d'aversi a confessar estraneo al Purgatorio e all'eterna salute, spiega la sua condizione, mettendo bene in vista che non è dannato per alcuna colpa positiva, è semplice abitatore del Limbo; ma insieme per soverchio accoramento gli tocca del Limbo come se fosse tutto d'un colore, come s'ei non ci avesse con altri un posto privilegiato. Fatto sta che paiono entrambi

così presi, lui del suo accoramento, l'altro del trovarsi a fronte un Virgilio, che lui si restringe a dire che ha traversato l'Inferno e traversa il Purgatorio per una celeste volontà, e di Dante non parla; l'altro non chiede di più, non mostra curiosità di sapere il perchè di quel viaggio nè chi sia quel compagno, nè s'accorge che Dante è vivo. Vero è, quanto a quest'ultimo punto, che ormai *poco sole* restava (VII, 85), e che Dante non avea detto parola; ma è vero pure che il sole non s'era proprio annidato, e che sin nel buio infernale parecchie anime riconoscono l'uomo vivo al respiro, all'atto della gola (Inf. XXIII, 88). Poichè però il corpo di Dante a quell'ora non gettava più l'ombra (VI, 57), e poichè tra le anime c'è molto divario in quanto al prestar attenzione al vero esser di Dante, lasciamo questo punto in disparte; e forse il poeta mise apposta in rilievo prima quel suo non far più ombra, per lasciare a Sordello la possibilità d'esser disattento agl'indizii più lievi. Ma restan le altre inverosimiglianze, che o il poeta tenne giustificabili con la disposizione passionata in cui erano Virgilio e Sordello, o sulle quali gli piacque di sorvolare per non sciupar l'effetto drammatico che tra poco otterrà più intero. Fatto sta dunque che, senza presentargli Dante e senza compiere il ragguaglio del suo viaggio, nuovamente Virgilio chiede a Sordello la via più breve al vero Purgatorio. Sordello gli spiega che di notte non si può salire, ma solo girandolare per la costa, sicchè è da pensare a passar bene la notte; ed egli, che non è legato al luogo

dove si trova, può accompagnarlo tra certe anime appartate, che gli piacerà di conoscere. Per un sentiero sghembo li guida infatti in fianco d'una valle nella quale molte anime assise cantano una delle preci della compieta; e dalla piccola altura dove si son fermati gli fa la vivace rassegna di quelle anime principesche, che si risolve in tante sferzate ai lor discendenti, quali il trovatore era stato solito darle in vita (c. VII).

L'ora malinconica del tramonto, sopravvenuta oramai, ispira a Dante narratore uno dei più bei tratti, pur sobrio com'è, di poesia profondamente umana. Ma lì, sul posto, vede in atti squisitamente plastici i preparativi d'un'altra salmodia, che subito è con squisita dolcezza intonata. Quindi più cose si succedono: lo scender dei due angeli a guardia della valle, la discesa dei tre poeti nella valle tra quei grandi morti, il riconoscimento fra Dante e Nino, lo smarrimento di Nino e di Sordello all'apprender che Dante è vivo, l'appello di Nino a Corrado Malaspina perchè venga ad ammirar anche lui un tal prodigio, lo sfogo geloso e pietoso di Nino per la sua vedova rimaritatasi e l'accenno tenero alla figlioletta innocente, l'apparizione delle tre nuove simboliche stelle fulgentissime, l'arrivo della biscia, la corsa dei due angeli per fugarla e il lor ritorno alle poste, il dialogo fra Corrado e Dante, e la predizione dell'accoglienza ospitale che questi avrà presso i Malaspina. Questo canto (VIII), ov'è un continuo intrecciarsi de' varii piccoli drammi umani co' varii fenomeni soprannaturali, e che s'

apre col mirabile tocco sulla malinconia del crepuscolo vespertino e si chiude con la rimbombante profezia ospitale, è come una stupenda sinfonia.

Dante, poco prima delle tre ore di notte, s'addormenta, e verso l'alba sogna. Sogna che un'aquila rapisca in alto lui qual novello Ganimede, fino alla sfera del fuoco. Il caldo dell'immaginato incendio lo risveglia, e si trova in vicinanza della porta del Purgatorio, con la faccia verso il mare, col sole alto più che due ore. Il sogno era stato lungo, e Virgilio gli spiega come il fatto rispondente al sogno fosse stato che Lucia, mentr'ei solo dormiva fra le anime della valletta deste, vi era scesa all'alba, se l'era preso in grembo, l'avea trasportato lassù, e lui, Virgilio, l'aveva seguita. Riavutosi lo sbigottito alunno, i due s'avviano alla porta e dopo tutte le debite cerimonie la passano. I particolari rituali e le allegorie la vincono qui sullo schietto dramma, ma di questo non v'è assoluta penuria, e soavemente poi il canto (IX) si chiude col suono del *Te Deum* che saluta l'ingresso del nuovo pellegrino, e che si paragona a dolce e non sempre distinta salmodia accompagnata da organi. Serratasi la fragorosa porta, i due s'avviano per un crepaccio tortuoso, e dopo un par d'ore, con grande stanchezza di Dante, mettono finalmente il piede sul primo dei gironi. Sulla parete di marmo ammirano le miracolose sculture parlanti; da sinistra sopraggiungono le strane figure dei Superbi, cariatidi ambulanti. Il paragone con queste è espresso con stupenda efficacia, ed ha un tocco psicologico delicato:

la compassione che pur la pietra, così atteggiata, ci suscita (c. X). Quelle anime cantano la prece loro assegnata, e il poeta ne trae un pio ammonimento per noi. Virgilio le interroga della via da prendere e della scala men erta per salire all'altro girone. Risponde Omberto Aldobrandeschi, e tratteggia stupendamente il fiero carattere suo e della sua stirpe. Gli sottentra Oderisi da Gubbio, che ricorda la sua vanagloria, proclama il merito di chi l'ha superato nell'arte del minio, s'allarga in eloquenti considerazioni sulla labilità della fama; e da ultimo gli addita Provenzan Salvani, spiegando come già si trovi lì per lo sforzo magnanimo onde avea chiesto l'elemosina in pro d'un amico diletto. Conclude con una lugubre profezia: quanto un tale sforzo pesi, se n'accorgerà tra poco Dante per colpa dei suoi concittadini (c. XI). Virgilio invita il discepolo a lasciar quelle anime, poi gli fa avvertire le bellissime sculture che incominciano sul pavimento; infine, poco dopo il mezzogiorno, salgono la scala per uscir dal cerchio. Della nessuna fatica che prova nel salire maravigliatosi Dante, Virgilio gliene fa avvertir la ragione: un dei P è scancellato. Ei se n'accerta con la mano, come fa chi vede ridere i passanti per cosa ch'egli abbia sul capo senza saperlo. La comicità ingenua di questo paragone, che ci rammenta gli scherzi della fanciullezza e gli spassi del popolino, ce lo rende delizioso (c. XII).

Sono nel secondo cerchio, non vedon nessuno, Virgilio fa con impeto lirico una bella invocazione

al sole. Odono le voci angeliche, poi quelle degl' Invidiosi, pietosamente paragonati ai ciechi che seduti si sorreggono a vicenda innanzi a una chiesa. Un tratto gentilissimo è pure il rimorso che Dante prova di passare inavvertito innanzi a gente che non lo vede. Grida se v'è tra loro qualche Italiano, e gli risponde Sapia. Nel dialogo che ne segue si delinea mirabilmente il carattere di entrambi. La conclusione, inaugurata con un verso dolcemente malinconico per la morta e per l'esule (*Se mai calchi la terra di Toscana*), si termina con un rabbuffo alla leggerezza dei Sanesi (c. XIII). Una coppia d'anime, sedute un po' più in là, stupite che lì si aggiri un uomo vivo, risolvono di parlargli. Gli parla infatti lo spirito che gli è un po' più vicino, Guido del Duca, romagnuolo come l'altro, Rinieri da Calboli; e gli chiede chi mai sia. Dante schiva di nominarsi, con la gentile scusa che la sua fama è ancora poca; bensì dopo aver detto ch'egli è nato in riva all' Arno. Poichè però ha indicato questo con una perifrasi, come se il nominarlo lo scottasse, Guido dice: « se ho ben capito tu intendi l'Arno », e Rinieri dice a Guido: « ma perchè ha avuto ribrezzo di dirne il nome? ». Da ciò Guido prende appiglio a schizzare in pochi tratti energici il corso del fiume e i caratteri delle varie città che bagna. Il suo linguaggio passionato attribuisce il sentimento anche alle cose, come dove dice che l'Arno devia bruscamente presso Arezzo per disdegno a quei botoli d' Aretini; e con espressiva incoerenza ora dà al fiume un sentimento che gli par buono, or lo fa quasi re-

sponsabile della tristizia degli uomini: *La maledetta e sventurata fossa.* È la geografia dello sdegno. Quegli uomini sono tutti bestie: porci, cani, lupi, volpi. Son le esagerazioni del moralista. Così per bocca altrui, per bocca d'un giusto destinato al Cielo, il poeta s'è sfogato contro tutta la sua cara e maledetta Toscana. Nè Guido termina senz'aver predetto le scelleraggini che il podestà Fulcieri da Calboli commetterà in Firenze a favore dei Neri; la qual predizione accora Rinieri, di cui quello è nipote. Così il poeta flagella costui anche mercè la tacita riprovazione d'un suo nobile antenato. Ai due spiriti Dante chiede chi siano, e Guido lo compiace, amabilmente rinfacciandogli però che tal cortesia non era reciproca. La degenerazione della stirpe di Rinieri gli dà l'abbrivo a deplorare le condizioni presenti della Romagna e a rimpiangere molti magnanimi Romagnuoli del buon tempo antico. Così per bocca altrui sfoga il poeta un altro dei suoi sentimenti più vivi: il rimpianto per la generazione passata, il dolore della decadenza presente. L'idealista tende a idealizzare il passato per una specie d'illusione ottica, che gli fa vedere del passato soprattutto il meglio, del presente soprattutto il peggio; in ispecie s'egli è capitato a vivere in un'èra in cui la volgarità abbia fatto molto progresso. Ma l'idealità sincera che si volge desiosa al passato prepara l'avvenire, e nessuno ha contribuito a plasmare l'Italia novella più di questo poeta che al volgo contemporaneo sarà parso un povero *laudator temporis acti.* Ma a Guido lo sfogo non ha

giovato, anzi il confronto fra l'età presente e l'antica lo ha gettato in tanto cordoglio, ch'ei tronca il discorso e licenzia bruscamente l'interlocutore (c. XIV).

Salgono i due poeti verso il terzo girone, ma il discepolo va ruminando alcune parole del Romagnuolo circa l'invidia, perciò si fa spiegare dal maestro un dubbio filosofico che glien è venuto. Giunti sul terzo cerchio s'avviano, fino a che non appare un gran fumo. È un canto di passaggio questo (XV), che non spicca. Non però si può dir noiosetto, a malgrado della parentesi didascalica. Vi è un certo movimento estrinseco; vi sono le tre dolcissime descrizioni di Maria, di Pisistrato, di santo Stefano; v'è il pittoresco cenno del camminar di Dante trasognato come un ubbriaco; v'è qualche buon paragone. S'apre il nuovo canto con la descrizione efficace del forte fumo e della fatica di traversarlo. Dante riesce ad attaccar discorso via facendo con Marco Lombardo, già valente uomo di corte, quindi un po' suo collega. Il quale fin dalle prime parole si mostra anche lui addolorato della presente decadenza; il che tira Dante a domandargli la cagione di essa, e se possa riferirsi a influsso dei cieli, come taluni opinano. Marco nega che tali influssi abbiano un'assoluta forza cui non possa resistere il libero arbitrio. Dice che l'anima semplicetta si volge naturalmente al piacere, ma che ci vuole un freno, e questo son le leggi; le quali però son ora neglette perchè il cattivo esempio del Pontefice disvia tutti. L'unione in lui dei due poteri, che già furon distinti e concordi, ha rovi-

nato tutto; la persecuzione poi della Chiesa contro Federico II ha spazzato il valore e la cortesia dalla valle del Po e dell'Adige, e soli tre vecchi sopravvivono della buona generazione, come per rinfaccio alla generazione nuova (c. XVI).

Escon dal fumo (e l'uscita è bellamente descritta), salgon la nuova scala, giungono al quarto girone che già è sopravvenuta la notte, non posson quindi percorrerlo, e Virgilio ne approfitta per ispiegare lo schema logico dei sette Peccati (c. XVII). È un canto mezzo di passaggio (ove non manca qualche verso indimenticabile come *Chè quale aspetta priego...*) e mezzo scolastico. E scolastico continua per un buon pezzo l'altro, dove il maestro risolve non molto limpidamente due dubbii che la lezione precedente veniva insinuando al discepolo. Alla fine questi è lì lì per addormentarsi, nè il lettore gli sa dar torto. Ma sopraggiunge la turba degli Accidiosi, un dei quali di fuga gli dice per perifrasi chi egli sia, e dà una fiera botta ad Alberto della Scala che avea fatto abate un suo bastardo zoppo e scervellato. La vigoria della frase (*Perchè suo figlio, mal del corpo intero, E della mente peggio, e che mal nacque....*) ci rammenta un pochino la selvaggia crudezza di Vanni Fucci, *mulo, bestia,* con quel che segue. Partiti coloro, Dante piglia sonno davvero. L'insinuarsi del sonno nella mente che pensa è con graziosa efficacia descritto (c. XVIII). Qui all'alba il nuovo sogno, in cui vide una brutta e sformata femmina, che sotto gli sguardi suoi s'abbelliva, diventava una sirena, e sirena si diceva cantando soavemente; po-

scia vide sorgere accanto a sè un'altra donna, santa e sollecita, che si dolea con Virgilio dell'apparizione di quella donna sconcia, e Virgilio farsi avanti con gli occhi fissi in quella onesta, squarciare i drappi della disonesta, mostrarne il ventre puzzolente: al qual puzzo egli si destò. La donna scialba è certo mera allegoria dell'attrattiva dei falsi beni mondani, che l'Avaro, il Goloso, il Lussurioso, a furia di vagheggiarli finisce col trovare seducentissimi; dell'altra i chiosatori antichi supposero esser mero simbolo della Ragione, poi si parlò della Temperanza, della Verità, della Volontà e simili, o di Lucia, e finanche di Beatrice. Ma una donna reale non fa troppo al caso: come è donna senza dubbio simbolica la cattiva, così la buona dovrebb'esser un contrapposto virtuoso della prima, puramente simbolico, qual che si sia il preciso termine con che vogliasi definire il simbolo. Se dovessimo prendere una donna reale, potrebbe al più essere Lucia, che continuasse a sorvegliare il cammino del poeta, e che, velataglisi in sembianze animali nel primo sogno, gli si svelasse nel secondo in vere sembianze femminili, progredendo lei nelle sue manifestazioni com'era progredito lui nella purificazione. E in verità, quel modo franco e familiare onde si volge al duca (*O Virgilio Virgilio*), e l'aria di rimprovero con cui lo sorprende quasi in flagrante spensieratezza (*chi è questa?*) farebbero pensare alla solita Lucia. Ma a Beatrice giammai! Dante narratore non la nomina, nè ce ne porge alcun segno caratteristico. Il mezzo rimbrotto a Virgilio non è segno sufficiente,

s' addirebbe anche a Lucia, non disdirebbe a un ente allegorico; nè che Beatrice rinfacci più sù a Dante l' aver seguito false immagini di bene e ascoltato *le sirene* importa che qui sia lei a preparare la sua futura intemerata. Quanto poi a Dante pellegrino, ei non la riconosce nè punto nè poco: della donna misteriosa avverte solo l' aspetto onesto e lo zelo. Eppoi, se Beatrice doveva apparirgli in cima al monte, con tanta solennità, con sì terribili e dolci effetti per lui, come avrebb' egli sciupata quella tanta aspettativa, anticipato di sbieco il punto culminante del poema, con una mezza apparizione senza colore? Se lo dicesse lui qui chiaro e tondo il nome di Beatrice, avremmo ragione di stupirci dell' espediente prematuro e non necessario; e l' abbiamo a supporre noi per un vago e strano sospetto? Dicon che il sogno è come un presentimento di Beatrice, ma sarebbe un presentimento senza sentimento. In fondo il sogno somiglia alla vecchia storia di Ercole al bivio, che o giunse per qualche via a Dante, o rifiorì spontanea nel suo pensiero [1]; ma è vero che la somiglianza non è perfetta, e può in parte esser illusoria. Il puzzo che rompe il sonno riesce un po' ostico, ma ciò è mitigato pur dalla prontezza con cui il concetto allegorico « si sovrappone alla brusca impressione del senso » [2]. Il sole era già alto e s' av-

---

[1]) Il sobrio sunto ciceroniano (Off. I, 32), ove le due donne diventan due strade, non bastava del tutto.

[2]) Cfr. F. Romani, nella *Lectura* del canto, p. 13. Egli anche spazza via giustamente le stentate allegorie che si vol-

viano, ma Dante va curvo come un mezzo arco di ponte, perchè ripensa al sogno. Infilano la scala, e lui sempre col viso a terra, sicchè Virgilio è costretto a scuoterlo con un mezzo rimprovero. *Che hai?* gli dice, e ci fa un po' risovvenire del *Che pense?* che gli ebbe a dire tra i dannati per lussuria, come l'essersi egli sprofondato in una meditazione affannosa così qua come là ha forse un significato non dissimile e una non dissimile cagione. Ma le parole di Virgilio, che si mostra senz'altro informato del sogno e dell'*antica strega* apparsagli e lo invita a mirare al cielo, lo fa raddrizzare in un attimo. Lo scatto è bellamente paragonato a quello del falcone, che dal guardarsi i piedi passa subito al protendersi innanzi appena ode il grido del falconiere. Sormontano la scala, son sul quinto girone; col papa Fieschi pentito dell'avarizia ha un colloquio abbastanza interessante, che finisce a un cenno cortese per Alagia Fieschi moglie d'un Malaspina, tributo forse di riconoscenza dell'ospite poeta (c. XIX).

Dopo l'ascoltazione degli esempii che le anime proclamano, tra cui notevole per bellezza d'espressione è quello della povertà di Maria, un'anima più loquace e appassionata, Ugo Capeto, fa l'eloquente terribile intemerata contro la sua discendenza, in ispecie contro i tre Carli angioini e Filippo il Bello. Poi si sente il tremuoto, non so se

---

lero apporre a ciascuna deformità della femmina balba, contentandosi di ravvisarvi l'antitesi, in ogni cosa, della rettitudine (p. 14-5).

reminiscenza del tremar che faceva la rupe delfica ai responsi d'Apollo, più probabilmente reminiscenza del tremuoto per la morte di Cristo (ogni salvazion d'anima è effetto e richiamo di quella morte); e col tremuoto il *Gloria*. Tutto ciò scuote Dante, che prosegue in fretta il cammino, ma timido e curioso (c. XX). Apparisce Stazio, s'intreccia il colloquio, che si fa sempre più drammatico. V'è un continuo crescendo di affabilità amichevole, di condiscendenza, di compiacimento, di brio, di calore, che mette capo all'entusiasmo il più schietto e il più delicato allorchè Stazio sa che si trova innanzi nientemeno che al suo Virgilio e lo vorrebbe abbracciare. È una delle più belle scene che mai drammaturgo abbia abbozzata e colorita (c. XXI). Sottentra una certa calma, ma non iscema il brio, la grazia della conversazione, che si ripiglia subito salendo la scala. Stazio rassicura Virgilio d'essere stato prodigo, non avaro, e gli svela come mai, egli apparentemente pagano, si sia salvata l'anima. Toccano di molti poeti antichi, il discepolo va in solluchero a sentirne tante di poeti e di poesia. Giungono quasi senz'accorgersene al sesto girone. Son più che le dieci del mattino (c. XXII). Una turba d'anime sparute sopraggiunge e sorpassa. Forese riconosce Dante, che di mano in mano riesce anche lui a ravvisarlo. Scoppia lo stupore e la tenerezza. Rallentata un po' questa per una delle solite curiosità di Dante sulla condizione singolare delle anime, torna l'impeto amichevole, i discorsi della famiglia e di Firenze, e Dante spiega come

si trovi lì e in qual compagnia (XXIII). Si torna ai ricordi domestici con la domanda e il ragguaglio su Piccarda. Forese gli addita parecchie anime, tra le quali un poeta lucchese che gli fa una predizione piacevole per lui e per Lucca, e con aria di collega modesto lo trae a dir la causa della superiorità sua nella lirica amorosa, e ne cava egli stesso la giusta censura per sè e per altri vecchi rimatori. Tutta la schiera va via di volo, resta Forese a camminar piano con Dante, e fraternamente gli chiede quando lo rivedrà. Questa domanda dà la stura ai lamenti patriottici del poeta, che alla lor volta dan lo scatto alla fiera predizione di Forese della morte di suo fratello Corso, rappresentata quasi come quella d'un nuovo Anfiarao. Poi si mette anche lui al galoppo, poi si vede una nuova schiera d'anime atteggiate fanciullescamente sotto un albero, per la gran fame. Questo canto (XXIV), che ribocca anche di paragoni arguti, graziosi, calzanti, è un capolavoro che succede ad altri tre capolavori. È più che passato il mezzodì, prendono la scala, ma Dante, con la perplessità del cicognino che non s'attenta a volare, non osa chiedere la spiegazione del dubbio che lo martella, come mai dei puri spiriti possano aver fame. Incoraggiato da Virgilio formula finalmente il dubbio. Virgilio gliene accenna la vanità mediante un paragone classico e con una similitudine naturalistica, ma con fino garbo cede la parola a Stazio. Il quale, con garbo non minore e con proteste di modestia riverente per Virgilio, accetta, e fa il suo sproloquio: sulla ge-

nerazione, sul modo onde l'anima via via più perfetta s'innesta al corpo, sullo stato dell'anima dopo la morte, sul modo onde si forma attorno all'anima l'ombra simulante il corpo, sulla capacità senziente d'una tale ombra. La lezione, ravvivata qua e là da buone similitudini, e talora non priva di vivacità e chiarezza, in qualche parte discopre maggiormente i difetti inerenti alle concezioni scolastiche e alla poesia didattica. Ma eccoli tutti e tre all'ultimo girone, ecco la fiamma e i canti e i gridi delle anime, ecco la terribile necessità che i tre vadano un per uno tra la fiamma e il precipizio, con gran tremerella di Dante (c. XXV).

L'ombra ch'ei solo proietta sulle fiamme percosse dal sole occiduo, attira alcune anime a chiedergli il come di quella nuova meraviglia. Lui non risponde subito, distratto dal sopraggiunger d'una schiera opposta, che fa con la prima le cerimonie che sappiamo e quindi riprende la via nel modo che pur sappiamo; e quelle e questo sono avvivati coi paragoni delle formiche e delle gru, bello specialmente il primo. Gli si riappressano quegli spiriti, e lui dice il fatto suo, che li stupisce. Scultorio è il paragone col montanaro che s'inurba, come bello è il cenno che lo stupore *negli alti cor tosto s'attuta*. Quindi lo spirito che avea parlato per tutti appaga in ricambio le curiosità di Dante sulla duplice schiera e sul resto, e gli si svela per Guido Guinizelli. Ne viene una scena amorevole, ov'è riconoscenza e modestia da ambe le parti, qua e là tenerezza o entusiasmo, e qualche tagliente giudizio letterario.

Poi Guido sguiscia come un pesce, e dà luogo ad Arnaldo Daniello, già da lui additato e magnificato, il quale nel suo bel sermone nativo deplora la sua passata follia, e si dilegua lasciandoci in cuore una nota dolce e malinconica; per cui la chiusa di questo canto (XXVI) ci ricorda (lo notò bene il Zingarelli) quel della Pia.

Siamo con esso risaliti verso il livello d'un capolavoro, ma tale è addirittura il successivo. L'angelo che è al di qua avverte i tre che devono traversar le fiamme, e Dante è preso da un vero pànico. Virgilio lo rassicura sull'inoffensività della fiamma, gli dice che se ne accerti con un lembo della veste, lo piglia con le buone e con le cattive, o se non altro col rinfacciargli che egli è stato buono di cavarlo da peggiori rischi, che l'ha portato sano e salvo sulle spalle di Gerione; ma che! lui duro, timido come un fanciullone, con le mani giunte e protese verso la fiamma come per iscansarla da sè, con in capo i roghi visti in questo mondo. Non ne vuol proprio sapere. Stazio invano aiutava incoraggiando con lo sguardo. Virgilio comincia a turbarsi, come chi sta per disperar di riuscire a persuadere un bambino. Finalmente trova la parola magica: Beatrice è di là che aspetta! Come al nome di Tisbe si riscosse Piramo moribondo, dice bellamente il poeta, così fece lui. Virgilio, vista la buona parata, è preso dal buonumore, come si fa col fanciullo tornato docile per la promessa d'un pomo. Lo scoppiettio del senso drammatico in tutta questa scena è davvero maggiore che quel d'una fiamma. Vir-

gilio, per finir di rassicurarlo, prega Stazio, fin allora venuto alle spalle di lui staccandone così l' alunno, di lasciar andar questo in mezzo e chiuder lui la marcia. Ma la fiamma la sensazione d'un gran bruciore la dava sul serio, e Virgilio trastulla bonariamente il discepolo col nome di Beatrice. Ne son fuori finalmente, l'angelo del Paradiso Terrestre gl'invita a salire. Salgono che il sole occiduo faceva ancora l'ombra innanzi a Dante; dopo pochi scalini l'ombra sparisce, il sole s'è spento. Quando sopravvien proprio la notte, non resta ai tre che di coricarsi sugli scalini. Con una similitudine più che mai pittoresca, benchè nella sua prima parte esorbiti e nel tutto ecceda il bisogno, il poeta paragona sè alla mandra che riposa, e i due che lo scortavano al pastore che appoggiato alla verga guarda nelle ore calde le capre meriggianti all'ombra e ruminanti il pasto, ed al pastore che pernotta vicino alla greggia per salvarla dai lupi. Lì a dir vero non c'eran lupi, nè cosa da cui preservare l' alunno, ma lasciamo un po' fare al poeta quando fa così bene. Certo ruminava Dante i pensieri che gli suscitavan le stelle colà più chiare e maggiori del solito, e ruminando prese sonno, e fece il bel sogno di Lia. Ma gli splendori antelucani, che tanto sorgon più grati al pellegrino quanto più egli è prossimo al termine del viaggio, svegliano Dante, che si leva e trova già alzati gli altri due. Virgilio gli dice che oggi assaggerà il pomo della felicità terrena, vedrà il Paradiso Terrestre; e a tal promessa Dante vola, non sale, pel resto della scalinata.

Giunti che sono al sommo di questa, il maestro gli dice che non ha più nulla da insegnargli, nulla più da consigliargli: il faticoso viaggio è fornito, il sole oriente gli batte sul viso, ecco lì le erbette e gli arboscelli che quella terra spontaneamente produce; finchè non sopraggiunge Beatrice egli vada e venga come più gli torna, s'abbandoni al desiderio, chè ha ricuperata la piena libertà e sanità dell'arbitrio, può dirsi l'imperatore e il pontefice di sè stesso (c. XXVII).

XLI.

Di questo commiato l'alunno non sente quel che vi dovrebbe sentire di malinconico per sè. Felice d'esser giunto alla meta, felice per l'imminente arrivo della donna sua, non ha un palpito qui pel maestro. Si metterà subito a cercar la foresta spessa e viva, nè pensa che ciò vuol dire che presto Virgilio lo lascerà, forse senza ch'ei se ne accorga; che la bella sua compagnia è finita, che il poveretto tornerà al Limbo, ch'ei non lo vedrà più mai, che a quelle parole di congedo dovrebbe rispondere con parole di gratitudine profonda. Piangerà, sì, quando credendoselo ancora allato s'avvedrà ch'ei se n'è ito, tacitamente, modestamente, rassegnato. Dante narratore ebbe a riflettere che una scena di lacrime in questo punto sarebbe stata in dissonanza col tripudio della meta conseguita, della felicità appena tocca; sarebbe stata raffreddata dall'urto di

due sentimenti opposti. Gli parve che riuscisse meglio a proposito, e più commovente per il lettore, lo scoppio di pianto per Virgilio già involatosi. Ma Virgilio, che sa quel che farà, nell'atto che gli riassume il viaggio affannoso, lo guarda fiso negli occhi, e per l'ultima volta lo chiama teneramente *figlio!* Non vuol turbare la letizia di Dante, ma anticipa l'addio, assaporandone, insieme con la sodisfazione d'aver compiuta l'opera sua pietosa, l'intima malinconia. Il suo accento è temperato, ma solenne.

Ebbene, non aveva egli già ceduto una parte della sua autorità a Stazio? Non è questi quasi una guida intermedia tra lui e Matelda o Beatrice? Fummo in parecchi nell'avviarci più o meno a un tal concetto, ma oggi ne scorgo tutta la fallacia, generatrice d'altrui speculazioni ancor più fallaci. Per quanto il carattere di *guida* non s'abbia a intendere, come forse da taluni si fa, in un modo rigido e pedantesco, quasi importasse non so che investitura o titolo gerarchico, è tuttavia innegabile che Virgilio, per invito di Beatrice, e per le assistenze celesti che essa all'occorrenza gli procura, compie una vera missione; com'è innegabile che è proprio Beatrice che va a prender Dante sulla cima del monte, e col suo sguardo lo tira sù sù fino all'Empireo. Queste due guide hanno oltre al carattere personale, storico, letterale, una rappresentanza e un valore simbolico: esagerato e irrigidito pur esso da molti, che lo cercano anche dove il senso schiettamente storico è solo, o quel che non è sto-

rico è al più la condizione comune del morto o del beato. Parimenti non si può negare che lassù san Bernardo e quassù Matelda sottentrano alle due guide principali, prendendo con sè nell'ultimo tratto delle due ascensioni l'alunno, già privo del pedagogo o della donna, adempiendo con lui quell'ufficio paterno o materno che gli è mancato; ond'è naturale che pure a Matelda e a Bernardo si attribuisca una rappresentanza e un valore simbolico. Ma come assimilare Stazio a costoro? e perchè affibbiargli una livrea allegorica?

È vero che Stazio sostituisce Virgilio nel discorso sulla generazione, ma al dubbio di Dante, che del resto è tutto teorico e non ha alcun valore pratico, Virgilio avea già risposto in breve sostanzialmente; eppoi se ne rimette a Stazio come per cortesia, e con cortese modestia Stazio accoglie di surrogarlo in quella faccenda. La causa dello scambio è anzitutto garbo di conversazione; ed il poeta ebbe certo a pensare che vi sarebbe stata una tal quale sconvenienza nel far subire a Stazio una lezione di Virgilio per lui superflua, mentre v'era tutta la convenienza e gentilezza nel far che Virgilio delegasse la cosa a Stazio, e questi ubbidisse, alleviando così a Virgilio la solita fatica. L'amore della varietà, la bellezza drammatica di quei mutui riguardi, la figura un po' curiosa che avrebbe fatta Stazio muto uditore d'una lezione non chiesta da lui, poteron bastare a risolvere il poeta allo scambio. E non è mica vero che Stazio approfondisca la teorica in modo tanto da cristiano e da beato, che Virgilio

pagano e dannato non vi potesse giungere di per sè. Nulla di squisitamente teologico, niente di verità rivelate, c'è nelle sue parole, che restano filosofiche, beninteso d'una filosofia che in parte è di quell'altro mondo. Nè ci dobbiamo foggiare un Virgilio posticcio, sia pure astrattamente più verosimile, sibbene ricordarci che il Virgilio dantesco la sa molto lunga, e in punto di suffragii, per esempio, parla nè più nè meno che come san Tommaso. Il divario fra lui e Stazio è che questi non ha le peritanze di quello, non fa le riserve che l'altro suol fare, non termina col rimettersene a Beatrice; e il divario è naturale, ed è finamente posto in atto da Dante. Certo questo divario e la causa onde muove, che è la condizione diversa delle due anime, ebbe pure la sua parte nel determinar Virgilio a ceder la parola a Stazio, come se avesse suggezione avanti a costui, come se temesse di potere sdrucciolar in qualche affermazione inesatta o monca, come se considerasse che Stazio non avrebbe avuto bisogno come lui di rimettersi alla sanzione definitiva di Beatrice. Ciò compie le opportunità drammatiche dianzi accennate, e vi dà una serietà e un significato più profondo. Ma ciò non vuol dire, lo ripeto, che Stazio faccia qui cosa impossibile a Virgilio. Questi, poichè lo ha lì, se ne giova: ecco tutto.

E se ne giova pure di più quando, per non esser egli in grado di dar ragione del tremuoto, la chiede a Stazio, il quale, cittadino del Purgatorio, assai meglio ne conosce, com'è naturale, le norme e gli

accidenti. Un altro delicato esempio di ciò l'abbiamo dove (XXII, 121-26) Virgilio piglia da sè la risoluzione di volgere a man dritta anche nel sesto cerchio, e il non opporvisi Stazio gli riesce di conferma:

> Quando il mio duca: « Io credo ch'allo stremo
> Le destre spalle volger ci convegna,
> Girando il monte come far solemo ».
> Così l'*usanza* fu lì nostra insegna;
> E prendemmo la via *con men sospetto,*
> *Per l'assentir di quell'anima degna.*

Sarebbe stato più semplice chieder senz'altro a Stazio che dicesse lui se avevano a prender a destra o a sinistra, ma no: Virgilio, il buon Virgilio, ha così poca intenzione di deporre il suo ufficio di guida, che ragiona da sè, esamina anche qui la propria mente circa il cammino da tenere, e in mancanza d'altro s'attiene all'usanza, all'esempio degli altri gironi, e dice *credo,* e Stazio non giova se non in quanto, o a parole, che a buon conto però il testo non riferisce, o col fatto, asseconda la congettura e la decisione di Virgilio.

Torna ad avvenire con Stazio quel che era avvenuto con Sordello; il quale anzi avea detto esplicitamente a Virgilio « Per quanto ir posso *a guida* mi t'accosto » (VII, 42), senza che per questo gli si abbia a conferire il grado ufficiale di guida nè ad appioppare un valor simbolico! Virgilio fa un continuo domandare alle anime purganti, come pratiche che sono del luogo, i ragguagli necessarii o

utili al proseguimento del viaggio. E come Sordello, idolatra qual è di Virgilio, e non avendo che fare e avvicinandosi la notte, gli si mette attorno con grande zelo e s'adopera più del bisogno e più del domandatogli; così Stazio, dovendo per caso fare il medesimo cammino ed avendo quella stessa idolatria, gli si cuce ai panni e gli dà una mano dovunque occorra. Anzi, se ben si guarda, col camminare oramai lui, non più Dante, allato o subito dietro a Virgilio, e non finirla più di confabular di poesia, farebbe a Dante un cattivo servigio, se non fosse che questi sguazza nei *lor sermoni*. Sicchè quando, per traversar la fiamma, Virgilio prega Stazio (XXVII, 47) di camminar dietro a Dante, non lo fa solo perchè l'alunno si senta più sicuro trovandosi nel mezzo, ma soprattutto perchè ei non sia più diviso dal maestro, dall'antica e fida sua scorta. In quest'ultimo vocabolo il poeta, è vero, accomuna un momento i due antichi, là dove tocca della sua ritrosia a passar la fiamma e della premura paterna di quei due: « Volsersi verso me le buone *scorte* » (XXVII, 19); ma con questo non detronizza Virgilio, il quale, si badi, non si limita come Stazio a guardare Dante, ma parla, ed è lui solo che riesce a persuaderlo. E nemmeno lo detronizza con l'accomunare Stazio a Virgilio nel paragone tra sè *capra* e loro *pastori* (v. 86). Son cenni innocenti, momentanei, ragionevoli, i quali non intaccano menomamente il fatto sostanziale, che Virgilio resta fin all'ultimo il tutore di Dante. A Stazio egli avea detto:

Ond'io fui tratto fuor dell'ampia gola
D'inferno, per mostrargli, e *mostrerolli*
Oltre, quanto 'l potrà menar *mia scuola....*
(XXI, 31-3)

senza punto esautorarsi innanzi al nuovo venuto. E difatto, allorchè Dante è ritroso ad affrontar la fiamma, Virgilio gli dice:

Ricòrdati, ricòrdati; e se *io*
Sovr'esso Gerïon ti guidai salvo,
Che *farò or* che *son* più presso a Dio?...
(XXVII, 22-4)

e poscia entra egli il primo nella fiamma, si mette *innanzi* al discepolo, ed è lui che lo trastulla e incoraggia parlandogli di Beatrice. Da ultimo, quando sono arrivati alla cima, allora solo la scuola di Virgilio è terminata, ed egli lo dice in modo esplicito e solenne, senza far il più piccolo complimento a Stazio, senza la menoma restrizione modesta. O figlio, dice, hai visto la pena eterna e la temporanea, e sei giunto quassù dove *io per me più oltre non discerno;* quassù *io* ti *ho* tratto; finchè non arriva Beatrice, tu sei interamente libero, prendi per *duce* il tuo piacere; *io* corono e mitrio te sopra te! Di Stazio non è più cenno poi, se non dove cogli altri due è incluso nel *voi* con che Matelda li catechizzerà tutti (XXVIII, 76); o dove motteggia di sbieco lui e Virgilio che ne sorridono (145-7), e il narratore affettuosamente dice *i miei poeti;* o dove con Dante e con Matelda séguita il carro (XXXII, 29), o sé-

guita Beatrice (XXXIII, 15), o Matelda lo invita ad andare anche lui al secondo bagno (XXXIII, 134). Egli è dunque niente più che un'anima purgante, che perchè tale, e per esser già purgata, come Sordello per non esser ancora nella vera purga, si fa agli altri due compagno amichevole ed utile. Attribuirgli un valore simbolico è come se se ne volesse uno per Sordello. Vana fatica è stata il cercare s'ei simboleggi il cristianesimo primitivo, o questa o quell'altra cosa anche meno semplice. A cotal ricerca manca il fondamento primo: essa è un affannarsi a mettere un impiastro sopra una gamba di legno. Tutto, s'intende, si può allegorizzare nel poema: la poetica del tempo tirava a questo sforzo i chiosatori più ingenui, nè Dante se ne sarebbe disgustato, anzi compiaciuto. Ma altro è codesto allegorismo incidentale, di mero lusso, da cui il lettore moderno, se è savio, si astiene come da un rancido balocco; altro è l'allegoria essenziale al poema, che fa parte dell'articolazione di esso, che fu consapevolmente voluta e inclusa dal poeta. In questa non v'è luogo per Stazio.

Ma perchè a costui fu fatta una così larga e leggiadra parte nel racconto? Oh bella, potremmo subito rispondere, quella parte gli fu fatta appunto perchè potè riuscire così leggiadra! Non ne ha l'autore cavato effetti drammatici stupendi e tocchi delicatissimi? E vi par poco? E che ci voleva di più per determinare una scelta così feconda e fertile? Ma una tal risposta, benchè giusta in fondo, eluderebbe in parte la domanda, strozzerebbe una di-

scussione utile, parrebbe trascurare le sapienti indagini che altri vi han fatte attorno. E bisogna cominciar dal distinguere quel che v'è di specialmente felice nella scelta di Stazio, da quel che v'è di opportuno in generale nell'intervento d'un'anima liberata a un certo punto del viaggio. Cotale anima, come prestò qualche servigio pratico ai due viaggiatori, così avrebbe sempre prestato qualche servigio poetico al narratore, per intrecciare scene che solo con un viaggio in tre sono possibili; e per questo non occorreva che l'anima fosse proprio Stazio. Non tutto dunque il vantaggio poetico dell'intromissione di Stazio deriva dal suo carattere individuale, nè tutto quindi può aver pesato sulla preferenza data a lui. D'altra parte poi questa preferenza concessa a un poeta pagano sulle tante anime cristiane tra cui si sarebbe potuto scegliere, anime anche di poeti se un poeta si voleva, diè luogo a ricercare: donde ebbe Dante notizia della conversione di Stazio? o donde l'argomentò? o perchè osò fingerla?

Era usuale nelle Visioni che il visitatore dell'altro mondo avesse veduto il transito dell'anima d'un giusto a traverso il regno della pena; e questo tocco difficilmente poteva mancare nel quadro dantesco. Bensì il poeta acconciamente lo riserbò pel solo regno della pena temporanea, così bene staccato per opera sua da quel della pena eterna e così bene raccostato a quello dell'eterno premio. Questo transito poi, ridotto alla repentina liberazione d'un'anima purgante prima degli ultimi cerchi, gli veniva in taglio

per mostrare in atto le norme della purga e della liberazione, con l'esempio d'una sola anima. A lui non piaceva, anche l'Inferno lo dimostra con l'unica eccezione dell'arrivo d'un barattiere, di rappresentare le zone dei suoi regni altrimenti che in modo fisso, statico, senza arrivi e partenze di anime; ma una almeno ci voleva, per la dimostrazione che ho detta. Quell'una avrebbe giovato anche a ravvivare il viaggio. Ed era confacente al gusto del poeta, massime in questo secondo regno ove così volentieri si procura l'incontro di poeti e d'artisti, che quell'unica fosse l'anima d'un poeta. Ora, Stazio era in quei tempi assai considerato, entrava nel canone dei principali poeti antichi, a Dante pareva dolcissimo, egli lo annoverava tra i poeti più degni di studio dopo Virgilio e Ovidio e prima di Lucano (Vulg. El. II, 6), ne aveva assai studiata la Tebaide, come provano le molte ispirazioni che ne derivò nel poema. Per giunta, Stazio aveva imitato molto l'Eneide, e nella chiusa della Tebaide sciolto un vero inno d'entusiasmo e di gratitudine al gran poema. Un compagno dunque più simpatico, più adatto ad effondere in tutta la sua pienezza l'ammirazione che Dante stesso aveva per l'Eneide [1]), e più adatto a far corteggio al suo duca, non lo poteva trovare. Tuttavia c'era l'ostacolo ch'egli fu pagano e che tale lo mostrava il suo gran poema. Sennonchè l'ostacolo poteva eludersi col fingere che in realtà ei si fosse convertito al cristianesimo, ma

---

[1]) Cfr. *Studii*, p. 176.

per paura avesse seguitato a dar a credere d'esser pagano ed a poetare paganamente. Con questa finzione si poteva metter in campo Stazio; e facendolo provocare, secondo un procedimento abituale all'arte dantesca, da un'obiezione e da un atto di meraviglia di Virgilio, fargli svelare il segreto che spiegasse la sua inattesa presenza tra i salvati. Anzi, poichè tra le voci leggendarie medievali correva anche quella che certi Pagani si fossero convertiti al cristianesimo per la grande impressione ricevuta dall'ecloga virgiliana, che sonava come una profezia dell'imminente venuta di Cristo [1]), c'era modo di dar aria di verosimiglianza alla conversione di Stazio con applicare anche a lui questo processo psicologico. A un tanto ammiratore di Virgilio qual fu Stazio tornava un tal processo più che ad ogni altra persona acconcio, cosicchè a Dante dovè parer bello l'applicarglielo, se conosceva quelle leggende, e se non le conosceva gli dovè tornar facile l'escogitarlo: gli spiriti medievali s'incontravano. Per tal guisa, dall'un lato si conferiva più verosimiglianza, come abbiam detto, alla conversione di Stazio, e dall'altro si veniva a saldarlo viepiù con Virgilio, a dar più risalto all'ammirazione di lui per questo, ad accrescer le ragioni di gratitudine; ed anche forse a richiamare maggior pietà sulla sorte di Virgilio, il quale era confinato al Limbo mentre per opera sua altri s'era salvato. Tutto questo complesso è così armonico, che bastava di per sè a de-

---

[1]) Graf, *Roma nel M. E.*, II, 320-21.

terminare e coonestare la mera finzione poetica della conversion di Stazio; e il poeta, checchè se ne dica, non avea da render conto a nulla e a nessuno se la finzione gli piaceva e gli faceva buon giuoco. Di certo ei non avrebbe seminato il Paradiso di Pagani nè moltiplicate troppo cotali finzioni, ma il gusto di salvarne qualcuno con un bell'artificio, come salvò Rifeo, non glielo poteva togliere nessuno. Perciò quello di Stazio non è il problema terribile che taluno crede, non dà nessun'ansia a chi tenga ben presente il modo con che il mondo dantesco è costruito. E potremmo fermarci qui.

Ma certo non guasterebbe che sotto alla finzione ci fosse un vero sospetto di Dante, una sua fina argomentazione storica, una schietta speranza dell'uomo religioso e del poeta ammiratore circa la sorte d'una bell'anima a lui cara. Come neppur guasterebbe se qualche tradizionale ragguaglio o leggenda sulla cristianità di Stazio avesse dato al poeta la prima spinta a fingerlo salvo, o lo avesse confermato in questo proposito, o fornitogli qualche tratto della sua finzione. Tanto meno guasta che su ciò si sia sottilmente indagato, fosse pure esagerandone la necessità per tranquillar la coscienza nostra circa la coscienza del poeta [1]); e che si sia

---

[1]) Cfr. SCHERILLO, in *Atene e Roma*, V, 498 sgg. (marzo 1902); ALBINI, ibid., 561 sgg. (maggio 1902); PARODI, in *Bullettino*, IX, 311 sgg.; SCHIAVO, *Stazio nel Purgatorio*, Firenze 1902, (cfr. *Bullettino*, X, 357-9); MOORE, *Studies*, I, 30-34.

congetturato qualcosa anche sul modo come in lui sorgesse l'idea d'apporre a Stazio la prodigalità.

Si credette nel medio evo che, avendo voluto ammansare l'ira del gran persecutor di cristiani Domiziano, egli avesse pagato col martirio il suo zelo, ed era per questo annoverato tra i santi [1]. Ma se di ciò ebbe Dante notizia, non gliene potè venire se non un certo vago estro o incoraggiamento, tutt'altro che un comando o uno stringente consiglio. La concezione dantesca poi è radicalmente diversa dalla leggendaria. Il martirio avrebbe subito sospinto Stazio al Cielo, e supporrebbe un aperto biasimo di lui a Domiziano; laddove Dante parla di cristianesimo clandestino, e di ben dodici secoli di pene purgative, e fa che Stazio dica dei *nuovi predicanti* sol questo:

> Vennermi poi parendo tanto santi,
> Che, quando Domizian li perseguette,
> *Senza* mio lacrimar *non* fur lor pianti.
>
> (XXII, 82-4).

Non dice d'aver comunque sfidata l'ira di Domiziano, ma d'aver versato lacrime per le vittime: lacrime di cui non dice che fosser segrete, ma che così s'ha ad intender che fossero, per andar d'accordo col suo *chiuso* cristianesimo. Gli è che nella Tebaide e nella stessa Achilleide Dante trovava le grandi adulazioni pel *magnanimo* Domiziano, e guai se avesse lette le Selve; a tacer di quanto potrebbe

---

[1]) Graf, ibid., 320.

per avventura aver appreso da antiche biografie o scolii. Or quella imperturbabile sviscerata devozione pel ferocissimo persecutor dei cristiani, costituiva un altro ostacolo all'assunta cristianità di Stazio, dopo il primo ostacolo della paganità dei suoi scritti. Dante, come remosse esplicitamente il primo mercè la dichiarazione di chiuso cristianesimo che fa provocare da Virgilio, così remosse l'altro implicitamente con l'insinuare che Stazio, pur rimanendo per debolezza devoto al tiranno, deplorasse flebilmente in cuor suo le ferocie di lui. Se mai dunque guardò alla leggenda, non fece che attenuarla e correggerla: vi sorvolò risalendo, com'egli spesso faceva, a un concetto più realistico e storico, e compose a suo modo un piccolo romanzo storico.

Vi fu chi rifrugando nella Tebaide credè scoprire una differenza di tono, nel modo di rappresentar le divinità pagane, tra i primi nove libri e i tre ultimi, e mise in gran rilievo il calore ond'è descritto (XII, 481 sgg.) il tempio della Clemenza: senza simulacri, senza sacrificii; meta unicamente di lacrime ai miti altari, di voti sospesi; meta ai sòli infelici, e obietto d'un culto tutto interno, tutto di cuore e di mente. In codesto trapasso avrebbe Dante fiutato, con acuta ermeneutica, un vero passaggio di Stazio dal paganesimo ad un intimo consenso alla nuova fede, pur mascherato in forme tuttora pagane. Ma altri efficacemente mostrò come tutte codeste cose non dovessero a Dante parer nuove, nè aliene dal paganesimo, nè dissonanti da quel che egli leggeva in altri scrittori rimasti pagani e

che egli non salvò. Resta però che la bella descrizione del tempio della Clemenza, che senza dubbio era pagano, e una certa intensità d'affetto e di pietà per cui i versi di Stazio si staccano alquanto dagli altri pagani, poterono a Dante parere un segno di simpatica attitudine di quell'animo alle verità della nuova fede, una bella predisposizione, un' inconsapevole armonia tra l'individuo pagano e il nuovo mondo che gli spuntava attorno. La qual cosa, pur non inducendolo a congetturare storicamente che colui si fosse convertito, potè indurlo a meglio coonestare alla sua fantasia la finzione poetica della conversione. Ma or che abbiamo riconosciuto tutto questo, ci sarà lecito ripetere, con meno timore che il dirlo sia o paia troncar una grave questione con un' alzata di spalle, che il nostro poeta tirò in campo Stazio perchè n'ebbe a cavare il gran costrutto che tutti ammiriamo!

XLII.

Dante, coi due poeti appresso, s'inoltra lento lento nella divina foresta, pascendovi gli occhi, l'orecchio, l'olfatto. La descrizione che ne fa è mirabile. Quando già non avrebbe potuto più giunger con lo sguardo al punto da cui era entrato, incontra il fiume e scorge Matelda.

Di Matelda s'è molto disputato e che cosa simboleggi e di qual donna reale sia l'ombra. Cominciamo dal simbolo: chi vuole sia *la vita attiva,* chi

l' amore alla Chiesa, chi *la grazia preveniente e cooperante,* chi *l' abito di buona elezione,* chi *il principio monarchico,* chi *la filosofia riconciliata con la teologia,* chi *la docilità,* chi *l' arte che nasce dal sapere,* chi *il prete perfetto,* chi *la carità operosa,* chi *la vita cattolica,* chi *la dottrina cristiana,* chi *la perfetta purificazione,* chi *la vera via del Paradiso,* chi *la mistica pratica,* chi *l'innocenza,* chi *la natura umana perfetta e felice,* chi *la felicità terrena.* Lasciando quelle che sono storture o bizzarrie, ovvero lambiccature troppo ricercate e scolastiche, giova considerare che fra le proposte invece più semplici e di una verosimiglianza intuitiva c'è un rapporto come tra facce d'un medesimo prisma, tra concetti più o meno comprensivi, tra espressioni più o meno equipollenti. La *vita attiva,* l' *innocenza dei primi parenti,* la *natura umana perfetta e felice,* la *felicità terrena,* son cose intimamente collegate, e tutto si riduce a scegliere fra codeste formule quella che riesca più ovvia, e insieme più compiuta, più adeguata ad ogni atto e parola e condizione del personaggio. A me sembra che il Porena abbia dimostrato pienamente che *la felicità terrena* sia la vera sintesi e il vero atteggiamento del pensiero simbolico personificato in Matelda [1]). L'esser questa già prefigurata nel sogno da Lia diè subita certezza ai chiosatori antichi, seguiti dai più dei moderni, che anche Matelda sia niente più che la *vita attiva;*

---

[1]) *Delle manifestazioni plastiche del sentimento nei personaggi della D. C.;* Milano, Hoepli, 1902; Appendice I, p. 103-65.

anzi l'Ottimo e il Talice si distrassero a tal punto che in una nota la chiamarono addirittura Lia. La qual distrazione viene a mettere in vista ad un tempo e quel tanto che v'è di molto ragionevole nell'assimilar le due donne, e quel che v'è di precipitoso e di monco. Infatti è fuor di dubbio che, prenunziandosi nella sognata vista di Lia la prossima entrata di Dante nel Paradiso Terrestre e l'effettiva apparizione di Matelda, ed apparendo questa in atto di cantare e di coglier fiori nè più nè meno che quella, Matelda deve aver molto di Lia, molto di *attivo,* com'è poi confermato dal suo contegno operoso verso le anime, operosissimo verso Dante. Ma d'altra parte non è men vero che, se ella fosse niente più che la vita attiva, niente più che una Lia o una Marta, simboli tradizionali di tal vita, dal Vecchio Testamento l'una e dal Nuovo la seconda, il poeta non le avrebbe dato un altro nome e un'altra personalità: l'avrebbe lasciata Lia, o, forse meglio, Marta. Il conferire lo stessissimo ufficio simbolico a due persone, e per giunta a così breve distanza, è un procedimento discorde dal metodo dantesco, ed avrebbe avuto un non so che di grossolano o puerile. Nel sogno anteriore a quello di Lia la vista d'un'aquila dalle penne d'oro, che rapisse lui Dante di là stesso donde fu rapito Ganimede, viene a significare che Lucia trasporta lui dormiente dalla valletta dei principi alla porta del Purgatorio, sicchè molti attribuiscono all'aquila il medesimo valor simbolico che a Lucia. Ma, lasciando che l'aquila si presta ad assumere un senso sim-

bolico un po' differente da quel di Lucia, anzi lasciando che essa potrebbe non aver un preciso valor simbolico, poichè l'intero sogno non è che l'equivalente immaginario e classico del fatto reale e cristiano, il quale non è mica prefigurato dal sogno ma è contemporaneo a questo; ei riman sempre che per lo meno una medesima virtù divina sarebbe simboleggiata prima da un animale e poi da una santa, con manifesto progresso da un simbolo estrinseco, mitologico e convenzionale, ad una incarnazione o personificazione umana [1]).

Adunque Matelda sarà soprattutto, e in un certo senso, Lia, ma non solamente Lia; avrà insieme qualcosa di quella Rachele che non è dimenticata nel sogno, benchè la non v' intervenga di persona, ma vi sia lasciata intravedere nelle parole stesse di Lia. Queste, dobbiam confessarlo, a prim'aspetto paion mirare soltanto a ben caratterizzare Lia e il suo *ovrare* mercè il raffronto con Rachele e il suo *vedere;* ma, se più a fondo si considerano, vi si ha da scorgere un' intenzione ulteriore, cioè che il sogno abbia a prenunziare la comparsa di chi con la vita principalmente attiva congiunga un tanto di contemplativo. E veramente, Matelda che fa? Coglie fiori e canta; ma, mentre Lia canta le proprie disposizioni all'operosità, essa canta un salmo ove l'uomo ringrazia Dio del diletto che gli procura con lo spettacolo delle cose create: « de-

---

[1]) Cfr. Porena, 156-8: dove però qualche espressione mi parrebbe da temperare.

lectasti me Domine in *factura tua,* et in *operibus manuum tuarum* exultabo ». E vi richiama ella stessa l'attenzione, acciò i tre visitatori comprendano appieno il perchè si mostri tanto lieta in quel Paradiso semplicemente terrestre che Dio aveva destinato a dimora dell'uomo sulla terra. Quivi, se non v'è la contemplazione diretta e celeste di Dio, v'è la contemplazione delle opere di Lui, e proprio in quel luogo ove la natura non è guasta e pervertita, ma sempre incorrotta come uscì di mano al suo fattore [1]). Matelda è l'abitatrice di quella vuota selva, e vi gode e rappresenta, quanto può un' anima, quella beatitudine terrena che, come si accenna nella Monarchia (III, 15), *in operatione propriae virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur;* e la beatitudine terrena, come si spiega nel Convivio (IV, 22), è nel *dilettosissimo uso* dell' animo razionale, il quale uso è doppio, cioè operativo o pratico, e speculativo, che è « non operare

---

[1]) Cfr. ZUCCANTE, *Fra il pensiero antico e il moderno;* Milano, Hoepli, 1905; p. 255. — Bensì non vedo come il valente e dotto filosofo, che propugna il simbolo della mera *vita attiva,* possa credere che Matelda col citare il salmo inneggi all' operare e confessi che il vero esser proprio sta nell' operare. Matelda parla delle opere di Dio, non delle sue; parla per ispiegare il diletto che, secondo suona il salmo, danno a lei le cose create dalla mano di Dio. Se ella avesse approfittato dell' impressione quasi direi acustica delle parole *factura* e *operibus,* per tirarle al fare ed operare umano, come se invece di *manuum tuarum* dicesse *mearum,* sarebbe stato uno sviarle o capovolgerle.

per noi, ma considerare l'opere di Dio e della natura ». E giusto Matelda è operativa nel raccoglier fiori, speculativa nell'esultare tanto ed inneggiare come donna innamorata alle naturali bellezze che la circondano. Quindi la sua felicità, quindi la smania del poeta di raggiunger quel simbolo di felicità, quindi il suo odio per l'ostacolo che gli fa il Letè e che significa non potersi la felicità raggiungere se è ancor viva la reminiscenza e il rimorso del peccato. Che se Matelda dopo il primo bagno offerse Dante alla compagnia e alla danza delle quattro Virtù cardinali, ciò non significa che ella simboleggi la sola vita attiva, ma gli è che le virtù cardinali son esse l'avviamento alle teologali; e del rimanente le quattro si qualificano ancelle di Beatrice, e menano Dante a Beatrice, cui son vicine le tre che aguzzeranno gli occhi del poeta a contemplarla. Codesto è un altro intreccio simbolico e drammatico, nè si può trarne costrutto per definire la funzione allegorica di Matelda.

Ma chi era ella stata nella vita corporea? Il poeta non lo dice, non lo fa risaltare o nemmeno trasparire da alcun fatto o fattezza storica. Ne fa balenare appena il nome, ed anche tardi, quasi di sorpresa, con quasi ostentata disinvoltura. Gli antichi pensarono senza più alla Matilde o Matelda di Canossa. Il poema era pieno di fatti e personaggi politici; e loro, in ispecie i tanti chiosatori toscani e romagnuoli, e gli ecclesiastici e i guelfi, avevano ancora la testa piena dei ricordi della gran contessa. Inoltre, sicuri com'erano che quell'ombra

simboleggiasse la vita attiva, a quale più attiva donna avrebbero potuto volger la mente? Grossetti poi come pure erano dal più al meno, e col loro acume, quando n'aveano, raccolto tutto a spiegar la lettera del poema e le allusioni storiche e le reminiscenze classiche e i dubbii teologici e le allegorie, rimanevano assai indietro in quanto al ponderare le delicate ragioni della poesia, le finezze d'un'arte tanto superiore al suo tempo. Perciò non s'avvidero di ciò che v'è di strano nell'ammettere che Dante rappresentasse giovane una vecchia, in aria verginale una donna dalle duplici benchè peggio che infeconde nozze, in atteggiamento così dolce una donna altera e bellicosa; e ch'ei non imprimesse nessun carattere storico a un personaggio così eminentemente storico, e glorificasse con tanto zelo la grande fautrice di ambizioni papali a lui odiosissime [1]. Nè a smorzare quest'ultima formidabile obiezione, anzi a trasmutarla in una ragione favorevole, basterebbe il supporre che la contessa stia lì per l'appunto ad assistere alla rappresentazione del carro, onde si ravveda e rimpianga le sue compiacenze alla teocrazia; giacchè di quella rappresentazione Matelda è muta spettatrice, mera accompagnatrice di Dante, e, mentre catechizza questo in tutto che concerne la divina foresta, non ha una sola parola da dire sullo spettacolo che vi è eccezionalmente sopravvenuto: ond'è manifesto che tutti i suoi rapporti presenti, e i suoi possibili

---

[1]) Cfr. *Studii*, 373-4.

rapporti passati, sono unicamente col Paradiso Terrestre, non col dramma liturgico che vi si mette in iscena per Dante, non con le vicende della Chiesa.

Tuttavia l'abitudine inveterata, e l'essersi dipoi proposte a gara troppe altre candidature svariatissime, arbitrarie la più parte e nessuna immune da giuste obiezioni, e la stessa mancanza nella figura poetica d'ogni tratto realistico, han lasciato un residuo di forza alla Contessa, pur dopo che quelle stranezze furono avvertite; e la nobil donna, quasi a postumo compenso della freddezza dei suoi mariti, trova ad ora ad ora paladini ardenti [1]). Con le fini industrie dialettiche riescono ad ottundere

---

[1]) Dell'abile discorso del ROCCA già ebbi a dire bastevolmente nell'altro mio volume (378 n). Del PICCIOLA, sì cavalleresco per lei e con tutti, mi occorse di citare testè (p. 488) la gentile conferenza. Del BERTOLDI, sì gagliardo per lei e contro qualche avversario, devo ricordare con encomio *La bella donna del P. T.*, Firenze 1901. Del MOORE, che riassumendo tutte le questioni mateldiane (*Studies*, III, 210-16) si pronunzia per la Contessa, si può dire che non aggiunge proprio nulla, e ciò per tre ragioni: (1) il suo ragionamento, più che mai scarno, monco, debole, non si può nemmen chiamare un ragionamento; (2) circa la Hackeborn, di cui si sbriga in quattro parole, evidentemente non ha alcuna cognizione di prima mano; (3) egli è molto indietro nella letteratura dell'argomento, infatti *a*) suppergiù egli è rimasto allo Scartazzini, *b*) il pochissimo che sa delle discussioni ulteriori è sporadico ed ha già perduto d'importanza, *c*) confonde la data della morte della M. da Magdeburgo con una delle due date controverse per la M. di Hackeborn.

alquanto le acute spine delle ragioni avverse, sicchè il lettore lì per lì può sentir rinascersi in cuore un'ombra di dubbio; ma svanita la prima impressione, ritorna alla certezza, e reputa impossibile che la giovane giuliva sia nientemeno che la signora di Canossa, alla quale sicuramente niun lettore antico o moderno si sarebbe mai sognato di volgersi, se il nome, il semplice nome, non avesse a un tratto richiamata l'attenzione sopra di lei!

Nè più valgono le donne della Vita Nuova, che per un verso son troppe, e per un altro son poche; giacchè di una sola sappiamo che morì prima del 1300, e di nessuna che la si chiamasse Matilde. Anzi di quell'unica che sotto un certo rispetto parrebbe quadrar meglio (la bella di Guido che un dì apparve a Dante poco prima di Bice, ma di cui però ignoriamo quando morisse, mentre alla critica non è lecito il rischiar di fare un nuovo sacrificio d'Ifigenia), si sa che aveva nome Giovanna! Del resto, la ragione che ha attirato gli sguardi sulla cortina dietro a cui quelle donne sono nascoste, e fatto venir la voglia di giocare a mosca cieca con loro, è questa principalmente, che è parso bello metter di fronte a Beatrice una sua amica di quaggiù, un'amica che la precorresse nella foresta come alla Giovanna era avvenuto di fare una volta in terra. A chi credeva che Matelda si trovi lassù apposta per Dante, o a chi non s'era reso ben conto della fallacia di tale opinione, riusciva arguto che ella fosse una di quelle che Dante quaggiù aveva talora viste poco prima che Bice sopravvenisse, o comunque in compagnia

e in domestichezza con lei. Ma oramai, che Matelda sia l'abitatrice della foresta divina, che amministri a tutte le anime il duplice lavacro, che sia quindi un fatto accidentale per lei la discesa di Beatrice e la salita di Dante, che insomma il suo maggior da fare in tal circostanza non sia diverso da quello di Catone, per non parlare di Gerione o Flegiàs o altri simili orrori, non dovrebb'esser più revocato in dubbio; ed allora la convenienza che Matelda avesse legami terreni con Beatrice non ha più nulla di essenziale, potrebb'essere solo un bel dipiù, il quale dunque non può servir di filo alla ricerca. Ma che ricerca? è un pescar nel torbido! E nell'assurdo: dappoichè Dante innanzi a Matelda s'atteggia come chi veda una bella donna che non ha mai veduta, e dunque non può essere una delle donne della Vita Nuova! L'improvvisa e quasi scherzevole scioltezza con che all'ultim'ora Beatrice, anzichè rispondere alla domanda del poeta, gli dice che ne preghi *Matelda,* può parer segno d'antica familiarità fra tutti e tre; ma è un segno vago, smentito da tutto il dramma precedente, in ispecie dalla sua prima scena. La sola donna vicina al poeta in quel momento, e la sola che lo avesse di continuo guidato dal principio alla fine, era lei, sicchè il nome non potea riferirsi che a lei; e troppo più stordito di quel che davvero era pel recente bagno nel Letè avrebb'egli dovuto essere, per poter cadere in un equivoco o rimaner esitante. La familiarità ormai era nata. Non restava che di suggellarla col nome.

Bisogna pure considerar che nel modo come s'era

svolto, ne' sei canti, tutto il lungo dramma, non c'era mai stata l'occasione o il tempo per una notificazione del nome da parte di Beatrice; e al più Dante avrebbe lui potuto chieder a Matelda chi ella si fosse e come nominata, se non fosse stato sopraffatto da vive impressioni e da più pungenti curiosità. Prima ella canta, e lui vuol sapere che cosa canti; poi, quando gli si dice presta ad ogni sua questione, egli è martellato dal problema della presenza dell'acqua, e di un suono che par di vento, in una vetta dov'ei non s'aspettava di trovar tali cose. L'angosciosa smania degli schiarimenti ha luogo in tante parti del poema, e nell'episodio dei Cavalcanti ha la terribile conseguenza che tutti sanno. Nei circa cento passi che rasentarono lui e lei il fiume, avrebbe avuto l'agio di chiederle il nome, ma egli è occupato nel cammino, e ben presto la processione lo richiama tutto a sè. Beatrice poi avrà altro da fare e da pensare che di presentargli Matelda. S'intende bene che, com'è Dante stesso che ha congegnato il dramma in tal maniera, così può o deve aver avuto le sue intenzioni per differir tanto quel nome, su che tra poco torneremo; ma ciò riguarda Dante poeta, non Dante pellegrino. Questi è così atteggiato ed ha tali vicende, da poter trascorrere la selva senza apprendere il nome della donna, e comprenderlo senz'alcuno sforzo quando finalmente gli vien detto. Ond'è che il modo spiccio con che gli è porto ed ei lo accoglie, non implica punto che abbia conosciuta colei quaggiù, e riconosciuta o finito col riconoscerla lassù.

Vi fu chi con molta sodezza d'argomentazione, assai più che non parrebbe comportarne la singolarità dell'assunto, mise in campo la Maddalena [1]; ma essa è inaccettabile, per una ragione affatto opposta a quella che nuoce alla donna di Canossa. Costei non ha della Matelda altro che il nome; la Maddalena potrebbe averne magari tutto, ma non ne ha il nome. Ogni arzigogolo per isfuggire a un tale scoglio è vano. Si può anche soggiungere che, per quanto la foresta dantesca sia riservata ad anime non già innocenti sempre, ma ridivenute innocenti mercè la purgazione e che ivi si finiscono di purificare mercè il lavacro, onde colei che le accoglie e le bagna ben potrebb'essere proprio un'antica colpevole purificata da un celebre e quasi tipico pentimento, tuttavia la bella donna il poeta ce la presenta con aria piuttosto di pura vergine che non di una peccatrice purificata.

Non possiamo però soggiungere ancora, come già troppe volte ed io ed altri erroneamente credemmo poter fare in simili questioni, che i molti secoli di relegazione dal Cielo, che sarebbero inflitti alla Maddalena se fosse lei la Matelda, tornerebbero soverchi e ingiusti rispetto ai suoi meriti. No: in buona teologia v'è che la beatitudine accompagna l'anima fuori della sede celeste, e la transitoria privazione di questa non è considerata come cosa per

---

[1]) C. Cazzato, *Una nuova proposta sulla questione della Matelda,* Città di Castello, 1900. Nei preliminari ha molte osservazioni giudiziose.

niente nociva a chi per divino volere vada o stia altrove [1]). Potrà l'esclusione assumere un significato di quarantena, ma può non averne nessuno. Dante dunque non avrebbe avuto ragione di darsi pensiero di ciò, nè per la Maddalena, nè per la Contessa, morta da quasi due secoli, nè per nessun'altra; chè di nessuna ei s'aveva a chiedere: ma perchè questa donna, se non fu mai o se non è più meritevole di pene purgatorie, deve star confinata qua sopra, invece di salire dopo il bagno al Paradiso Celeste? Come neppur aveva da domandarsi: e per quant'altro tempo starà piantata qui? che ci abbia da stare fino al Giudizio? e chi c'era prima di lei? Per Dante, Iddio vuole quello che vuole; e per noi, il poeta finge quel che vuole, e il chiedergli conto del come una santa donna non è già in Cielo è da ignoranti, chiedergli se resterà lì ancora un pezzo è da ingenui. D'un aneddoto faceto non si deve domandare al narratore come finisse poi il fatto ch'egli ha troncato là dov'è lo scoppio della facezia, e così ad un poeta non si fanno certe domande. Il nostro ci descrive, per dir così, lo spaccato cronologico dei tre regni oltremondani: tali io li trovai nell'anno di grazia 1300, e non mi fate inchieste importune o fanciullesche.

Quel che solo gli si può seriamente domandare è che anche qui, secondo il suo solito, la persona che egli deputa ad un particolare ufficio nel suo dramma,

---

[1]) Basti ricordare un luogo di san Tommaso, che parecchi han già citato.

abbia nella propria vita terrena oprato o scritto cose che più o meno gliela designino per quell'ufficio. Il caso tipico è quel di Virgilio, che, autor d'un Inferno e d'una specie di Purgatorio, gli è guida pei due regni. Altra cosa è Beatrice, perchè con lei v'eran legami affatto soggettivi; ma tuttavia pur in questa vita era parsa discesavi dal Cielo *a miracol mostrare,* e qual raggio di Paradiso in terra, che imparadisava chiunque la mirasse. Che se per ufficio intendiamo anche il farsi portavoce dei più gagliardi sentimenti del poeta, troveremo Brunetto, Sordello, Pier Damiano, che a lamentare le discordie fiorentine, la decadenza dei principi, la corruzione dei cardinali, eran indicati da belle cose che avevan lasciate scritte. Certo è che, se un'autrice di nome Matelda avesse composto un famoso libro sul Paradiso Terrestre, noi non dubiteremmo che egli accennasse a lei. Matelda è della divina foresta l'abitatrice sola soletta, che ne rispecchia gli effetti psicologici; ne è la guardiana, sempre nel senso vago che cotali guardie hanno nel mondo dantesco. Dell'ingresso è guardiano l'angelo, lei guarda la foresta; o, se vuolsi, l'angelo guarda con l'ingresso anche il tratto della foresta al di qua del fiume, lei l'al di là, il più intimo penetrale cui non s'accede senza il primo lavacro: difatto canta pur essa una specie di beatitudine, *Beati quorum tecta sunt peccata.* È lei che mena al duplice lavacro le anime, e poco monta che non risulti se ad esse dia l'aiuto materiale che dà al vivo pellegrino. Ed è lei la *conducitrice dei passi* suoi per la foresta, ed è venuta pronta

a rispondere ad ogni domanda, e gli fornisce ogni spiegazione e ragguaglio purchè concerna il luogo od ogni cosa al luogo relativa, non già la rappresentazione allegorica del carro. Perciò Beatrice, che circa quest'ultima ha sdottorato lei, non appena si torna a parlar del luogo, cioè del duplice fiume, schiva di rispondere e rimette l'alunno a Matelda. V'è pur dell'amabilità e della finezza drammatica in questo, già s'intende; ma v'è anzitutto che Matelda è in casa sua, e tutto che riguarda questa ed i lavacri e la materia del proprio ufficio deve esserle riservato. Non so come altri abbia potuto negare che ella è a Dante una guida intermedia fra Virgilio e Beatrice. Sta bene che all'ingresso Virgilio gli ha detto di non aver più nulla da insegnargli, e difatto nella foresta è un povero attonito non meno del discepolo, e che egli è sparito sul punto che Beatrice arrivava, e che questa s'impadronisce subito, coi suoi rimproveri, dell'antico amante, nè lo lascia passare sotto la balìa di Matelda e bagnarsi se non quando ha dato sfogo a tutta la propria collera. Ma riman sempre che, dopo che Virgilio è ito con Dante sino alla riva del Letè, e prima che Beatrice lo rapisca dalla fonte dell'Eunoè al volo celeste, Matelda lo accompagna, lo ammaestra, lo attuffa; ed anzi già prima che Beatrice arrivasse, presente ancora Virgilio, avea cominciato a catechizzare e lui e Stazio e Virgilio stesso. Come dunque dubitare che sia una guida, e che sottentri a Virgilio suppergiù come san Bernardo sottentra in Cielo a Beatrice? A malgrado delle dif-

ferenze accessorie il riscontro è perfetto, e nel piccolo Paradiso Matelda è, starei per dire, il piccolo san Bernardo, se la frase non paresse un bisticcio. E come san Bernardo deve il suo ufficio in cima del Paradiso Celeste all'essere stato il contemplante per eccellenza e il fervente adoratore della Vergine, così starebbe assai bene che colei che gli fa riscontro in vetta al poggio del minor Paradiso dovesse l'incarico suo alle particolari speculazioni della sua mente nella vita terrena [1]).

Ora, se non esisteva la famosa autrice che dianzi dicevamo, v'era la recente pia vergine sassone, di cui Dante aveva forse letto o udito come, nelle insonni tenebre o innanzi ai supplicati altari rapita in estasi, avea visto le pene espiative, i rimorsi che dopo le pene ancora rattenevano le anime in un orto paradisiaco aspettando il punto di volare al Cielo, e una montagna, paradisiaca in cima, e ricca, su per sette gradi della pendice, di lavacri purificatori; e ne avea forse letto o udito come sempre mettesse ogni sollecitudine nell'intercedere presso Dio, perchè subito le anime fosser liberate dalle pene o dai rimorsi e spiccassero il volo agli eterni gaudii. Qual cosa più naturale che l'assumer lei come la ministra dei due estremi lavacri, come l'estirpatrice dei rimorsi sopravviventi alle pene purgative, come la spettatrice dell'ultimo volo delle anime, come l'abitatrice della vetta del monte dai sette

---

[1]) Cfr. ZUCCANTE, op. cit., 270-71, 301; e CHIAPPELLI, nella *Rivista d'Italia* dell'agosto 1904.

gradi? Se anche egli aveva già prima tutto ideato il monte suo, se di lei ebbe notizia all'ultim'ora, sempre gli potè parere che gli giungesse bene in taglio per collocarvi sulla cima una donna così confacente al suo caso, e per effonder la compiacenza d'essersi per fortunata combinazione incontrato con lei nell'idear cose rassomiglianti. Se, com'è più probabile, conobbe a tempo le estasi di lei e ne trasse ispirazione, ebbe ad effondere col darle posto nel dramma suo la gratitudine di scrittore, ed a fare come in altri casi una specie di citazione indiretta dell'autore cui s'era ispirato. Ed eccoci così per diretta via alla Hackeborn, a cui già per esclusione delle altre illegittime candidature eravamo condotti. È vero che, a tacer d'altre sante tedesche omonime che da nulla son raccomandate, quella di Magdeburgo non dev'esser posta in oblio: per le sue processioni, pel suo Paradiso Terrestre, pel suo Purgatorio stendentesi dall'Inferno al Paradiso, pel suo ardore contro i due Ordini monastici tralignati e il clero corrotto e il papa corrottissimo, per le sue speranze apocalittiche, per le sue simpatie imperiali. In un certo senso, anche per la diretta rappresentazione dell'Inferno, ella, più multilatere, era meglio vicina allo spirito del poeta. Fra le altre cose è fin possibile che, se questi conobbe solo il libro d'una delle due e indirettamente le estasi dell'altra, o indirettamente quelle d'entrambe, le credesse forse un'unica persona; tanto più che nel medesimo chiostro era stata negli ultimi suoi anni ospite la più anziana, e vi era morta

quasi nelle braccia dell'altra. Allora, dove egli avesse confuso non toccherebbe a noi di distinguere. Ma se le distinse, o se ne conobbe una sola, è di gran lunga più verosimile che alla Hackeborn andasse il suo poetico omaggio. Pur la maggiore ristrettezza del suo pensiero mistico, la sua limitazione alle idee di purificazione, di rimorso, di lavacri, di affrettamento nella liberazion delle anime, ed a sentimenti miti, teneri, scevri d'invettive e minacce, se dall'un lato la fan più remota allo spirito largo della Commedia, dall'altro la fan più prossima al luogo e all'ufficio che questa assegna a una Matelda. Dall'una parte abbiamo che in tutta la letteratura anteriore la figurazione di un monte più prossima alla dantesca è quella d'una suora Matelda, dall'altra si ha che il personaggio che corona la figurazione dantesca è giusto una Matelda: ha da esser codesta una coincidenza fortuita?

Nè disconviene ch'ella sia una Tedesca, anzi ciò si confà egregiamente alla tendenza cosmopolitica ed enciclopedica del poema, come alla larghezza cattolica del Cristianesimo occidentale e al suo internazionale uso del latino. Non fa specie che stia lassù una Tedesca, mentre più sù è Alberto di Colonia e Ugo da San Vittore e Sigieri di Brabante, ed il solo santo in anticipazione è Arrigo di Lussemburgo! Che diamine? Pur la signora di Canossa era in fondo germanica di sangue, da che viene la comunanza del nome con le tedesche claustrali. E san Bernardo, cisterciense egli pure come la Hackeborn, non era nato a Fontaines nella Borgogna e non

fu abate di Clairvaux nella Champagne? Se nel poema prevalgono gl'Italiani, e subordinatamente i Toscani, gli è perchè l'autore li aveva più sott'occhio; ma chiunque entrava nella sua visuale era il benvenuto ancorchè straniero, e d'allargare il più possibile lo sguardo ei doveva provare una compiacenza ingenua. Che se la monaca tedesca non era ancor popolare in Italia, anzi una grande popolarità non ve l'ebbe mai nemmeno dopo, noi vedemmo però un indizio che essa vi fu tutt'altro che ignota; e in ogni caso, se Dante fu dei primi ad averne novella, poteva ben presumere che il nome di lei avrebbe suonato di dì in dì sempre maggiormente, e rallegrarsi di contribuire a diffonderlo. Egli cercava, sì, l'anime di fama note, ma cosa e parola elastica è fama; tanto che per parecchi suoi personaggi o allusioni, non solo i posteri, ma i chiosatori prossimi a lui, rimasero perplessi, e degli antichi si vede che spesso annaspano nel buio, traendo dal poema medesimo il poco che ne snocciolano, e non di rado dicono che qui lo autore parla di un certo questo o di un certo quell'altro. Che nessun chiosatore antico pensi alla monaca, o mostri pur di saperne l'esistenza, non vuol dir molto, o significa piuttosto la loro ottusità nel penetrare le men palesi intenzioni del poeta, e la storditaggine nell'attaccarsi a una persona celeberrima nel mondo anzichè accreditata nelle sfere mistiche. All'opposto però non direi che l'esser Matelda *sola soletta* stia in perfetta relazione con la vita monastica, chè quella di Matilde non fu da

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI FILOSOFIA TORINO

eremita ma da conventuale, ed anche come tale fu socievolissima ed espansiva. La solitudine lassù è, se mai, una condizione locale, conveniente al nuovo ufficio, senza riferimento alla vita terrena.

Ma alcune obiezioni giuste o speciose permangono. Era una monaca la persona più adatta a rappresentar la felicità terrena di cui la vita attiva è così gran parte? Si affacevano ad una monaca atteggiamenti così giulivi, tratti così leggiadri benchè verginali, movenze così spigliate, paragoni così allegramente pagani con le Ninfe e con Proserpina e fin con Venere trafitta da Cupido? E quanti anni aveva la soave monacella quando Dio e Dante la chiamarono all'uno o all'altro Paradiso?

Secondo l'erudizione più convincente n'avea cinquantotto, e più di così se stessimo all'altra congettura che le renderebbe materialmente impossibile di comparir tra le anime nel 1300. Nè questo è il peggio, chè potrebbe agevolmente supporsi non esser pervenuto a Dante il particolare dell'età in cui la monaca era trapassata nel 1299; ma v'è di più, trovandosi nel libro stesso che ne narra le estasi qualche accenno all'età provetta. In un luogo (II, VII) si dice che le apparve Gesù in figura di bambino di cinque anni, e le disse: tu ora hai cinquant'anni e ogni anno mio risponde a dieci dei tuoi. Altrove (X, XV), che, anche *vecchia* e inferma, si facea portare presso gli ammalati. Che se sconcertati da sì grave scoperta ci risolvessimo a preferire la suora di Magdeburgo, troveremmo che questa morì ancor più vecchia, quasi settuagenaria, da non far torto alla signora di Ca-

nossa. La nozione dell'anzianità della Hackeborn già serpeggiava negli scritti del Lubin e in quelli che vi si ricollegavano, ma l'avea perduta di vista lo stuolo dei novelli disputanti, finchè da ultimo un po' di rinfaccio ne fe' agli avversarii di Canossa il Picciòla [1]). Lo fece in termini blandi, com'è suo costume, e come gl'imponeva la prudenza di non insistere su un argomento, buono *ad hominem* contro i metildisti, ma non voluto da lui ammetter per valido contro la contessa ancora più attempata. Sennonchè mi piace di credere che la soavità del rimprovero nascesse pure dall'essersi quel fino ingegno accorto che per la monaca ci son considerazioni da fare che non varrebbero per la Contessa. Infatti di costei, con una vita piena di vicende e di azioni, con una rinomanza storica diffusa e tenace, sarebbe stato più arduo ad un poeta il ringiovanirla, che non d'una monaca lontana, di cui la vita era stata tutta interiore, niente più che una serie di estasi, che finanche una donna morta a vent'anni potrebbe averle avute senza stento. Inoltre, si badi, i pochi periodi o i magri cenni che svelano l'età di Matilde non sono incardinati a nessuno svolgimento di fatti, e bastava che mancassero nel testo capitato in mano a Dante (il libro è in redazioni svariatissime e aspetta ancora chi le confronti), o una variante nella sigla numerica degli anni, o bastava che Dante non conoscesse quelle estasi se non per tradizione orale o per un sunto, perchè egli po-

---

[1]) Lettera al prof. M. Scherillo, Perugia, 1904.

tesse in buona fede supporre che la monaca fosse morta in età giovanile o indifferente, o rimanesse in quell'oscurità che consente a un poeta di fingersi le cose a suo modo. Per quel che è poi della vita attiva, per monaca ella fu attivissima. Dice bensì il libro che fu innocentissima, che i confessori non trovavan mai niente da riprenderle salvo una piccola bugia detta nella fanciullezza, che sprezzò sempre il mondo, amò la povertà, si privava di tutto, vestiva dimesso, si astraeva tanto dai sensi da potersi paragonare a san Bernardo (sic); ma narra pure che fu di continuo rifugio agli afflitti, soccorritrice di molti dentro e fuori del chiostro religiosi e secolari, martirizzata da continui dolori e malori, e se ne infliggeva altri a sconto degli altrui peccati, versava molte lacrime, ardeva di carità, visitava quotidianamente i malati e li serviva, si faceva portare a loro se invalida e li confortava a gesti, si associava ai più umili lavori o era la prima a mettervisi, ed era infine abilissima e sommamente assidua al canto, sicchè passava per la cantatrice per eccellenza. Se tutto ciò occorse agli occhi di Dante o comunque ei ne seppe, non gli dovè colei sembrare disadatta a rappresentar in parte la vita attiva, in ispecie qual può concepirsi in luogo tutto spirituale e solitario; e l'assiduità nel canto gli riusciva una caratteristica preziosa. Che se anche fosse fondato l'erudito sospetto che il brano sull'attività della monaca fosse in origine relativo alla sorella badessa e poscia applicato a Matilde, è sempre possibile che già lo

applicasse a questa il racconto che il poeta avrebbe letto o udito.

Ma circa tutto il fondo realistico, non esclusa l'età della monaca, è poi da far una considerazione. È certamente superlativo il pensiero di quei pochi che giudicano del tutto allegorico il personaggio di Matelda. Ciò romperebbe la simmetria con Virgilio, con Beatrice, con san Bernardo, e osterebbe alle solite norme del simbolismo dantesco. Hanno un bel dire che la foresta è piena di enti meramente simbolici, ma son quelli della processione e del dramma del carro, e sono innominati. Alle ninfe rappresentanti le sette Virtù il poeta non apporrebbe nome di Vanna o Lagia o Lisetta, come viceversa a Matelda non darebbe carni e ossa rosse come fuoco o bianche come neve o verdi come smeraldo, o tre occhi in testa (XXIX, 121-32). Sennonchè, d'altro lato bisogna riconoscere che Matelda è un personaggio in cui il significato simbolico ha una prevalenza insolita sopra l'entità storica. Non ad altro che a lei simbolo posson riferirsi le smanie di Dante appena la vede, altrimenti sarebbero inesplicabili e sconce. « Ma che Dante è questo », dirò col Porena (144), « che ventilato da tante ali d'angelo, purificato da un giro di fiamme, in procinto di riveder colei che si mosse dalla sua beata sede per istrapparlo al peccato, come un collegiale perde la testa per la prima bella donna che gli càpita dinanzi? e tanto, da sentire insufficiente al suo desiderio il vederla e udirla parlare e cantare? tanto da odiare quel rigagnolo che lo divide

di soli tre passi da lei, come Leandro doveva odiar l'Ellesponto burrascoso che ostava alla sua brama per la diletta Ero? O che sorta d'intenzioni aveva Dante?». Solo col riflettere che colei simboleggia lo stato felice, che il trovarsi al di qua del rigagnolo significa l'indegnità di raggiunger tale stato se prima non si cancelli il ricordo delle proprie colpe (anche di ciascun dei tre passi ond'è largo il rivo è stato indagato il senso allegorico), si capisce un entusiasmo che letteralmente sarebbe indecente e stonato. Or codesta prevalenza dell'allegoria, se non ha tolto al poeta di creare un tipo femminile attraente e una situazione drammatica vivace, lo ha pur messo sulla via e abilitato a prescinder molto dai procedimenti di una vera e propria figurazione storica. Se il personaggio reale ch'egli investì della funzione simbolica fu la monaca tedesca, cioè un personaggio senza vera storia, un essere già di per sè più ideale che reale, ei si sentì più libero, e trascorse fin dove con una persona meglio nota, più onusta di qualità e vicende realistiche, non avrebbe osato. Il rimpianto Panzacchi, in uno degli ultimi lampi del suo fulgido spirito, riconosciute tutte le ineluttabili obiezioni contro le altre donne e le buone ragioni per la nostra monaca, sgomentato però dalla fallace sua credenza che Dante, ove le avesse conferito il grado di guida, avrebbe poi sentito l'obbligo di attenersi strettamente alle immaginazioni di lei, finiva sospettando che quella guida sia del tutto allegorica, e solo battezzata Matelda per semplice omaggio e grati-

tudine alla monaca autrice [1]). Presentato in modo così crudo, un tal pensiero torna ripugnante; ma, raddolcito che sia, e sciolto da quel motivo erroneo, rasenta il vero. L'autrice d'immaginazioni non dissimili dalle sue, ed il nome di lei, sono la maggior parte di quel che della persona reale traluce o sopravanza nel personaggio poetico; quasi tutto il resto n'è volato via, o vien sorvolato, trasfigurato, sopraffatto dall'allegoria, sopraffatto altresì dal vivace fantasma del senso letterale: *letterale* dico, non *storico*.

In verità il complesso della costruzione mateldiana non è così perfetto come suol giudicarsi. Nell'ammirazione dei lettori e dei critici v'è un non so che di convenzionale e d'illusorio. L'autore dice e ridice tante volte *la bella donna,* e così bella la descrive o la fa immaginare con accenni diversi, che il lettore n'è quasi tratto a scambiare la beltà delle sue fattezze con l'intrinseca bellezza dell'intera creazione poetica. L'entusiasmo poi di Dante pellegrino è descritto così al vivo, che il lettore ne resta suggestionato e vi proporziona l'entusiasmo proprio. E non s'accorge che qui l'entusiasmo del lettore, in ispecie del lettore moderno, in quanto sia schietto, non voluto, non forzato, muove da un sentimento molto più profano (non dico profanatore) di quello che Dante volle rappresentare in sè pellegrino. Certo, anche Dante allegorista, assunto che ebbe quel senso letterale, seguitò l'estro più

---

[1]) *N. Antologia* del 1° novembre 1904.

propriamente umano ed estetico; e suscitato in sè il fantasma d'una creatura femminile vereconda, innocente, pia, buona, virtuosa, ufficiosa, ma bella, leggiadra, involontariamente sfavillante di vezzi, piacente, carezzò quel fantasma, l'effigiò con somma efficacia e con grande trasporto. Ma fin con troppa efficacia e trasporto. Pazienza il paragone con Proserpina. Egli aveva dinanzi, e presumeva che gli altri pure se ne ricordassero, la stupenda descrizione ovidiana della giovinetta, che, mentre come Matelda raccoglieva fiori sul campo Ennèo, rapita da Plutone chiamava disperatamente le sue compagne e soprattutto la madre, e nella sua innocenza s'accorava in quelle strette perfino dei fiori cadutile dal grembo [1]). Se la mente non trascorresse a Proserpina già moglie di Plutone, e se non ci si aggiungesse la grossolanità di certi interpreti che per *primavera* vorrebbero intendere altro che i fiori, non ci sarebbe a ridire. Ma quando Matelda alza i suoi begli occhi, e Dante ripensa a Venere innamorata, va oltre il dicevole. Non è del tutto nuovo in lui il compiacersi talvolta più dell'efficacia del paragone che non della perfetta consonanza al tono del discorso; ma qui più che mai la cosa nuoce, in quanto che sospinge sempre più il lettore all'ordinaria impressione della bellezza muliebre. Magro rimedio è che anche Venere poteva essere allego-

---

[1]) Tantaque simplicitas *puerilibus* adfuit *annis*,
Haec quoque virgineum movit iactura dolorem.
(V, 400 sg.).

rizzata. Se ci riportiamo a quei tempi, al fervido culto di Dante pei ricordi classici, ai pericoli inevitabili nei concepimenti mezzo allegorici, tutto si spiega; ma altro è questo, altro è non vedere i difetti del quadro oggettivamente considerato, e travedere sull'impressione genuina che esso ci desta. La leggiadria di Matelda compie mirabilmente la bellezza squisita del paesaggio, come alla sua volta questo vivifica ed esalta l'impressione amabile che Matelda ci fa. Tuttavia anche psicologicamente parlando, ella ha qualcosa di scolorito, di non caratteristico: incarna l'ideale femminile nel senso della bellezza ingenua e della bontà mite, ma in un modo che rimane generico, non diventa individuale. Matelda ha dell'angelo, questo è il suo pregio e il suo difetto. Solo Dante potè tratteggiare una creatura così gentile, ma Dante sapeva far cose maggiori.

XLIII.

Arriva da oriente lungo il fiume la processione che rappresenta la chiesa trionfante. A descriverla il poeta sente così l'altezza del tema da uscire in un'apposita invocazione alle Muse (XXVIII, 37 sgg.). Certo, a misurarsi qui con l'Apocalisse e con Ezechiele, nel mettersi a un cimento in cui tanti autori medievali l'avevan preceduto, nel giungere ad un punto che per lui era culminante nella cantica, dovea sentirsi commosso. Ed è certo pure che tutte

le ispirazioni poetiche e le finezze artistiche che potevano aver luogo in un soggetto di tal sorta, meramente descrittivo e per giunta tutto simbolico, egli le ebbe [1]). Di rado rasenta una cotal pedanteria, come dove cita quasi a modo d'un erudito Ezechiele e Giovanni, specificando in che s'accordi con l'uno o con l'altro, cioè come accozzi e fonda le immaginazioni loro. È quasi sempre delicato insieme e grandioso, pittoresco insieme e suggestivo. Ma naturalmente le descrizioni son descrizioni, le processioni son processioni, le allegorie sono allegorie! I contemporanei, più internati in codeste cose, ne avevano dentro di sè il sentimento vivo, ne portavano in cuore quella tanta poesia naturale che vi può essere, gustavano quindi meglio la poesia che tentasse rappresentarle. Il lettore moderno ammira l'arte, si rassegna all'artificio, assapora quel che v'è di bello in senso eternamente umano, s'impone di assaporare anche il resto, di trasferirsi a quei tempi, a quei criterii estetici, a quell'ambiente psicologico; ma s'accorge, se sa frugare sinceramente nell'animo suo, che in parte questo rimane assente nel contemplare quelle meraviglie, o nel magnificarle per non restare indietro a nessuno. E si rallegra allorchè il prettamente umano

---

[1]) La miglior chiosa ai simboli ce l'ha data il Rocca, nella *Miscellanea per nozze Scherillo-Negri*, p. 143-51; accertando che tutti i personaggi biancovestiti sono i libri del Vecchio e Nuovo Testamento, non già i loro autori, e mostrando quanto si sia il poeta giovato, nell'usar qui i suoi modelli scritturali, d'un'epistola di san Girolamo.

ripiglia il disopra, e che, uditosi un tuono, la processione si ferma e apparisce Beatrice, misticamente innalzatasi, intenta a rigide ammonizioni morali e religiose, ma infine donna, memore d'un amor giovanile, donna un tantino anche gelosa, benchè la gelosia ne venga elevata ad una sfera superiore (c. XXX-XXXI).

Beatrice, che, quando la processione s'è fermata, vi scende dal Cielo e si trova dentro una nuvola di fiori gettati in sù dagli angeli che stanno sul carro, spunta come la Madonna nelle processioni, sotto i fiori che le gittan dalle finestre i fedeli. « Dante non la vede, ma la sente. Quest'apoteosi di Beatrice, questo primo apparire della sua Donna ancora velata fra tanta gloria, scioglie l'immaginazione dalla rigidità de' simboli e de' riti, e le dà le libere ali dell'arte. Il dramma si fa umano; spuntano le immagini e i sentimenti. L'apparire di Beatrice è lo sparire di Virgilio. Qui l'astrattezza del simbolo è superata. Ti senti innanzi ad un' anima d'uomo. Quella donna è la sua Beatrice, l'amore della sua prima giovinezza; e Virgilio è il dolcissimo padre, che sparisce quando più ne aveva bisogno, quando era proprio come un fantolino in paura che si volge alla mamma, e si volge, e non lo vede più e lo chiama tre volte per nome nella mente sbigottita. Il mistero liturgico si trasforma in un dramma moderno. Dal pianto di Dante esce un felicissimo passaggio per introdurre in iscena Beatrice. Gli occhi di Dante sono là verso la donna, che lo chiama per nome. E gli occhi cadono nella

fontana, e non sostenendo la propria vista, cadono sull'erba.... I più intimi e rapidi movimenti dell' animo scappan fuori; i due attori, Dante e Beatrice, vi sono perfettamente disegnati; gli Angioli fanno coro e intervengono. La scena è rapida, calda, piena di movimenti e di gradazioni fine e profonde. La vergogna di Dante senza lacrime e sospiri giunge a poco a poco sino al pianto dirotto. Dapprima sta lì più attonito che compunto, ma quando gli Angioli nel loro canto hanno aria di compatirgli, come se dicessero: *Donna, perchè sì lo stempre?,* scoppia il pianto. Quello che non potè il rimprovero, ottiene il compatimento. Gradazione vera e profonda, e rappresentata con rara evidenza d'immagine. Instando Beatrice: *di' di' se questo è vero,* tra confusione e vergogna, esitando e incalzato, gli esce un tale *sì* dalla bocca, che si poteva vedere ma non udire. I sentimenti dell'animo scoppiano con tanta ingenuità e naturalezza che rasentano il grottesco. Quando Beatrice dice: *Alza la barba,* il nostro dottore con linguaggio della scuola riflette: *E quando per la barba il viso chiese, Ben conobbi il velen dell' argomento.* Il berretto dottorale spunta tutto a un tratto sul capo di Dante fra le lacrime e i sospiri, e dà a questa magnifica storia del cuore un colorito locale. Queste gradazioni corrispondono alle parole di Beatrice. Qui non ci è dialogo: è lei che parla; le risposte di Dante sono le sue emozioni. Pure non ci è monotonia nè declamazione; tutto esce da una situazione vera e finamente analizzata. *Regalmente proterva,* la sua severità è raddolcita poi dal canto

degli Angioli. Beatrice non parla più a Dante; parla agli Angioli e narra loro la storia di Dante. La situazione diviene meno appassionata ma più elevata.... Poi si volta a Dante, e il discorso diviene personale, stringente, implacabile nella sua logica. È una sola idea sotto varie forme, ostinata, insistente, che vuole da Dante una risposta. Sei uomo, hai la barba; come potesti preferire a me le cose fallaci della terra?... E quando Dante potè formare la voce, viene la risposta.... È l'antica lotta tra il senso e la ragione che qui ha il suo termine; è la vita tragica dell'anima fra gli errori e le battaglie del senso, che si scioglie in commedia, cioè in lieto fine, con la vittoria dello spirito. L'idea è più che trasparente, è manifestata direttamente nel suo linguaggio teologico. Ma l'idea è calata nella realtà della vita e produce una vera scena drammatica, con tale fusione di terreno e di celeste, di passione e di ragione, di concreto e di astratto, che vi trovi la stoffa da cui dovea sorgere più tardi il dramma spagnuolo » [1]).

Dante prova tale un pentimento e una riconoscenza, che cade tramortito. Si riscuote nel Letè strascinato da Matelda, è salutato dai canti angelici quand'è vicino alla riva, Matelda sommergendolo gli fa inghiottir l'acqua, poi lo tira fuori e così bagnato lo introduce in mezzo alle quattro Virtù cardinali che danzano e che lo copron tutte col braccio: all'uomo purificato le virtù sono scudo

---

[1]) De Sanctis, *Stor. d. lett. ital.*, I, 232-5.

contro il male. Quelle quattro ninfe lo conducono a Beatrice, anzi *agli occhi* di Beatrice. Qui è un continuo parlar di quegli occhi e indicar lei coi suoi occhi; il che richiama il fondo antico e realistico dell'amore giovanile e della poesia della Vita Nuova, ove di colei era detto « che dà *per gli occhi* una dolcezza al core che intender non la può chi non la prova ». Si avanzano le tre Virtù teologali e supplicano Beatrice di volgere gli occhi santi al suo fedele, ed egli a rimirarli rimane estatico (XXXI, 85-145). E li rimira così fiso, quasi a rifarsi dei dieci anni da che la donna era sparita di sulla terra, da far uscire le tre Virtù in un'esclamazione scherzosa, *Troppo fiso!,* che par fin troppo bonaria quassù dove l'allegoria e il soprannaturale s'intrecciano tanto al reale e al naturale. Dante torce lo sguardo dalla contemplazione estatica, e sulle prime resta inetto a guardar altro, come chi abbia affisato il sole. Ricuperata la vista, vede che la processione s'era voltata indietro e mossa verso l'oriente. Le si avvia appresso anche lui con Stazio e Matelda. Dopo un buon tratto, Beatrice scende dal carro, e tutti accerchiano un albero altissimo. Il Grifone lega il carro all'albero, e la pianta rifiorisce. Vien intonato un inno sì dolce, che Dante non resiste, cade addormentato. Quando uno splendore di viva luce gli percuote il volto (lo splendore della processione che se ne torna in Cielo), e Matelda lo chiama invitandolo quasi con impazienza ad alzarsi di terra, egli cerca Beatrice, non la vede e n'è sbigottito. Matelda gliel'addita, che sta là assisa alla

radice del grande albero, con intorno le sette Virtù; laddove il Grifone e il resto della comitiva, tra dolci canti, si son dileguati. Allora Beatrice gli rivolge di nuovo la parola, gli promette l'eterna salute con lei in Cielo, ma gl'intima di stare attento a ciò che ora vedrà delle vicende del carro, sicchè possa riferirle ai viventi. Qui comincian quelle vicende simboliche, che son come un nuovo dramma storico o una filosofia della storia della Chiesa (c. XXXII).

Questa parte non poteva mancare; e sui contemporanei, pieni com'erano di quelle passioni, e abituati a compiacersi dei sensi reconditi, delle nozioni e notizie le più ovvie appiattate sotto figure misteriose, doveva essere di un grande effetto. Il lettore moderno è grato a chi gli spieghi nel modo più chiaro e verosimile tutti quei simboli un per uno [1]), ma la gratitudine nasce anzitutto dal poterli così più facilmente sorvolare. Esso ammira l'efficacia di certi versi o parole, il talento e la maestria della composizione, i guizzi qua e là di qualche lampo schiettamente umano, ma non può prender vero gusto a trovar nascosti in una serie di rebus e di sciarade in azione un sistema di fatti storici e di idee politiche, che il poeta medesimo ha nel modo più aperto e semplice esposto in altre opere, e nello stesso poema è venuto e verrà specificando

---

[1]) Gratissimo quindi al Tocco, che nella *Lectura* ha adempiuto l'ufficio con somma perizia e garbo. Cfr. Moore, *St.*, III, 178-209; e sopraggiunge il volume di Proto, *L'Apoc. n. D. C.*, Napoli, 1905.

con gran lucidezza o vigor di frase e con begli accenti passionati. Ma se i gusti mutano, le inclinazioni umane, di cui le mode sono effetto e indizio, permangono; sicchè il piacere di sciogliere indovinelli allettò e alletterà sempre un certo numero d'uomini, e tra gli studiosi di Dante ve ne furono e saranno sempre di quelli che soprattutto agl'indovinelli volgeranno la maggiore attenzione, il che per la perennità del culto di Dante non è senza vantaggio.

Certo il poeta in tutto questo lungo e molteplice dramma del Paradiso Terrestre, che è come un poemetto nel poema, mise uno studio particolare, sì perchè qua poneva l'apparizione di Beatrice, e sì perchè qua svelava, cioè velava, tutta la sua politica ecclesiastica, e assumeva più che mai l'aria del profeta. Nel chiuder la Vita Nuova accennò a una mirabile visione avuta, e fermò il proposito di dire un giorno della sua donna ciò che di nessun'altra era stato mai detto. Ebbene, la visione giovanile certamente non fu quella che nel presente poemetto palesa, ma il proposito di dir di colei cose inaudite è attuato specialmente qui, perchè qui soltanto la personalità e il valore simbolico di Beatrice, intrecciandosi alla storia dell'umanità e della Chiesa, si eleva ad un'altezza che nello stesso Paradiso non raggiunge più.

E qui, poi, nel luogo che rappresenta la felicità terrena, doveva svolgersi il dramma liturgico e allegorico riassumente i tristi rapporti tra Chiesa e Impero, le due potestà destinate da Dio a procurare invece col loro accordo quella felicità che è possibile all'

uomo sulla terra. E l'Apocalisse, sulla quale il poeta ricama di continuo, non è solo per lui una fonte letteraria e un pio modello autorevole, ma un'arme da temprare e rivolgere contro le mondanità della Chiesa. Il veggente di Patmo appuntava veramente i suoi dardi contro Roma imperiale e contro l'Imperatore persecutor dei cristiani, ma il poeta col suo travestimento li aveva a stornare, come già l'esempio di Gioacchino e dei suoi seguaci gli suggeriva, contro la Roma papale. Già il primo spunto di questo motivo c'era nella bolgia dei papi simoniaci, ove Dante inferocito avea detto a coloro: « *Di voi,* pastor, s'accorse il vangelista » (XIX, 105). Di voi papi, intendete, non dell'Impero; voi siete la Roma ch'ei vedeva trescare coi re! Ma il motivo ha quassù la sua piena esplicazione. Con una esegesi ingenuamente tendenziosa, e con la libera imitazione poetica, il colpo è fatto. La novella apocalisse del nuovo veggente si riallaccia all'Apocalisse autentica, e la ribadisce contro un nemico più degno.

Il dramma ricomincia. Le Virtù cantano piangendo, Beatrice sospira dolorosa poco meno che Maria alla croce. Poi ripiglia coraggio, s'avvia con le Virtù e con gli altri appresso, chiama a sè Dante. E dopo uno scambio di esortazioni incoraggianti e di titubanze rispettose, gli chiosa qualche punto della scena che aveva contemplata: una chiosa che alla sua volta ha bisogno dei chiosatori. Gli promette un misterioso DXV. Gli dice che, se è stato duro a capire e resta ancora perplesso, ciò si deve

alle sue passate colpe. Son quelle che gli ha già rimproverate prima del Letè, son le mondanità di lui, la *scuola* da lui seguitata: vocabolo che nell' uso antico e dantesco si prestava ancor più che non oggi a significare la compagnia, la comitiva, il tenor della vita, e qui non può implicar nulla di diverso dai falli già rimproverati, e tanto meno l'amore alla filosofia, e men che mai l'amore alla filosofia aristotelica, la filosofia del *divino* Aristotile! Dante confessa di non aver ricordo o rimorso di colpa alcuna, e Beatrice sorridendo gli spiega che questo è perchè ha bevuto l'acqua Letèa. È mezzogiorno, le Virtù s'arrestano innanzi alla fonte dei due fiumi; Dante chiede a Beatrice che acque sien quelle, e lei lo rimanda a Matelda, la quale dice che gliel avea già insegnato, nè Letè poteva averglielo fatto dimenticare. Beatrice soggiunge alla buona che egli s'è distratto, e le dice di tuffarlo nell'Eunoè. Matelda con molta grazia prende lui per mano, invita anche Stazio; il delizioso bagno avviene e Dante n'esce puro e rinnovellato (c. XXXIII). Negli ultimi passi del racconto v'è un'indicibile amabilità e bonomia. Poco dopo il mezzogiorno il poeta vola con la sua donna verso il Cielo.

XLIV.

Non è il Purgatorio la più bella delle tre cantiche? Non è più bello dell'Inferno? Son domande che ognuno spesso si sente rivolgere, da ingenui e

da sapienti, da giovani e da provetti, da donne gentili e da uomini austeri; e ce le rifacciamo noi stessi di quando in quando, pur dopo aver risposto, magàri non senza impazienza, che codesti son problemi da non doversi porre e da non si poter risolvere. V'è anzi dei critici che si son francamente determinati. Ma davvero che il dubbio è inutile quanto angoscioso, se si voglion considerar le ragioni meramente oggettive; e par di scioglierlo solamente allora che condizioni soggettive ci fanno cercare con più desiderio l'uno o l'altro volume. Del resto, come far quistione di primato fra due cose intrinsecamente diverse e ciascuna in sè perfetta? Chi può desiderare un Inferno più bello come tale, o un più bel Purgatorio? Non occorre essere il dottor Panglos per asserire che l'uno è il migliore degl'Inferni possibili, l'altro il migliore dei Purgatorii. Ebbene, chi in una data ora è in vena di contemplare grandi passioni, meravigliose tragedie, prenda l'Inferno; chi di gustare cose più miti, si volga al Purgatorio. Spesso il preferir l'una o l'altra cantica è l'effetto di una disposizione personale, o forse momentanea, dalla quale uno si riscuote con una specie di rimorso come per un'ingratitudine o per un sacrilegio verso la cantica posposta. Ove questo sentimento non si provi, egli è che il lettore prende l'uso di rileggere di più quella parte a cui la sua natura o la sua età o il suo umore più lo sospinge, e così scorge meglio le bellezze della cantica che più usa rileggere, e meno acutamente percepisce le bellezze infinite di quella che s'abitua a trascurare.

Ed è la materia stessa che, senza colpa o merito del poeta, può trascinare di più verso il Purgatorio.

Il mondo della purgazione è mondo di colori temperati che ripòsano l'anima, e sta nel giusto mezzo fra il tristo mondaccio infernale e il mondo troppo ideale del Paradiso. Il Paradiso è troppo sopra l'umano, trascende la nostra immaginazione e il nostro desiderio: è il « premio che i desiderii avanza ». Quella festa di luce e di suoni e tutta quella sapienza teologica, con le quali il poeta cercò di farci pregustare una beatitudine di per sè incomprensibile, ci abbaglia e stordisce. Il ricorrer ch'ei fa a parole o perifrasi equivalenti a *inesprimibile*, ci lascia tiepidi. E la piena beatitudine di anime che pur non ignorano la infelicità dei loro cari rimasti sulla terra, della patria loro, dell'umanità e fin dei poveri dannati, è un terribile mistero della nostra fede, il quale ripugna al nostro senso umano. Chi, per esempio, si può immaginare senza tristezza i martiri del nostro risorgimento a cui non prema più nulla dell'Italia? o a cui ne prema solo tanto da pregar Dio per essa, ma non tanto da sentirsene scemata la propria beatitudine? Dante, con felice, con sublime inconseguenza, ci presenta spesso i beati in preda alla malinconia o al dolore o allo sdegno per le vicende di quaggiù [1]); ma non ha potuto in tutto vincere l'intrinseca ripugnanza che è essenziale alla cosa, guardata che

[1]) Cfr. le belle pagine dello SCARANO, op. cit., 69-70.

sia dal punto di vista umano. Ci sodisfa più il Purgatorio, ove le anime hanno gli occhi rivolti al Cielo, ma i piedi ancora sulla terra, e ancora nel cuore, benchè raddolciti, tutti i sentimenti della terra. È un mondo migliore del terrestre, non ottimo come il Paradiso, ma appunto perciò ci tocca più il cuore, e il comparativo ci appaga più del superlativo.

Anche l'Inferno, in quanto realizza un ideale di giustizia punitiva, è esso pure un mondo migliore della terra, ma migliore solo in codesto senso. Del resto i puniti fanno pietà o disgusto o orrore, e quella giustizia implacabile che punisce con pene eterne la così breve e precaria vita nostra e la fragile natura umana, bisogna confessarlo, ci ripugna. Di ciò non ha colpa Dante, perchè l'eternità della pena era divenuta un dogma della nostra religione; nè egli è così feroce uomo come parrebbe dalla ferocia di poeta, chè ognuna delle pene che immagina è uno sfogo d'immaginazione, un mero peccato di gola. Se avesse visto davvero Bocca o Alberigo nel ghiaccio, difficilmente si sarebbe sentito il cuore di aggiungervi pure le percosse o gli spregi, e vinto forse dalla compassione avrebbe desiderato la fine del supplizio; nonostante che quei tempi fossero feroci, e anche il tenero poeta fosse pur uomo di quei tempi. Ma insomma lo spettacolo di tanta tristizia umana, e di tanta inesorabilità divina, finisce con lo stancarci talvolta un poco. Tanto più che vi troviamo accomunati nella pena uomini di carattere diverso, che per una considerazione unila-

terale, quella di una data pecca, si trovano parificati, mentre poi qualcuno ebbe gran meriti d'altra natura, qualcuno meno, altri nessuno. Pare incredibile che la giustizia divina non ne tenga conto, non faccia una specie di media di tutti i meriti e demeriti di ciascuno. La teologia non pretendeva tanto, e san Tommaso crede che i dannati non saranno privi di ogni bene, chè laggiù potran ricevere il premio delle loro opere buone, in quanto queste valgano a mitigare la loro pena. Ma mitigarla in qual modo? Il poeta, per parte sua, non ne fa alcun cenno, nè lo lascia in alcuna guisa trasparire. Al più la mitigazione potrebbe consistere nel ricordo d'aver fatto del bene, ma essa sarebbe compensata dal rodimento di trovarsi ad onta di ciò interamente alla pari con dannati cattivi in tutto, dei quali si può dire: « bontà non è che sua memoria fregi ».

Nel Purgatorio invece la sola cosa che turba alquanto il nostro senso di giustizia umano è la lunghezza delle pene rispetto alla durata del peccato, e la possibilità che i suffragii altrui, non dunque i meriti proprii, accelerino la pena, procurino una scorciatoia. Ma del resto, la temporaneità della pena, il pensiero che alla peggio essa non potrà durar oltre il Giudizio finale (« oltre la gran sentenza non può ire »), e la gentilezza che pur è nelle intercessioni pietose e nei suffragii, reprime o attutisce ogni sconforto. E il Purgatorio è davvero quel mondo migliore che sospiriamo sulla terra: mondo di pietà, di perdono, di clemenza, di giustizia, di pentimento, di riconoscimento pieno e sincero dei proprii torti,

di amore assoluto della verità, di dolce e sicura speranza; di una speranza allietata dallo spettacolo della bella natura, nè divenuta quasi egoistica per eccesso di beatitudine, ma tuttora vivacemente sollecita del bene altrui sulla terra. E quando gli anni c'incalzano, le amarezze e i disinganni ci disabbellano la vita, le passioni sbolliscono, le speranze giovanili sono cadute, e c'invade la triste persuasione che partendo di qua lasceremo il mondo suppergiù imperfetto come l'abbiamo trovato, e ci prende un desiderio smanioso di assoluta giustizia e di pace, allora il Purgatorio più che mai ci attira; poichè non è lo spettacolo della felicità, ma lo spettacolo d'una pace dolcemente malinconica, quello a cui le anime stanche anelano!

CORREZIONI E GIUNTE

Potremmo anche ometter di notare alcune sviste ed alcune inezie, quali: *Io vedevo* (p. 49), per *lo vedevo; Ministro,* 67, ove la maiuscola non è opportuna; *qualsìa,* 79; *colui,* 92, che non avrebbe dovuto esser corsivo; *bolgie,* 157, ove l'*i* è peggio che inutile; *te,* 262 n., per *et;* 1-5 (p. 279), per 1-6; pèrdere, 354; *sopra edificato,* 358, per *sopredificato; uniucuiusque,* 358 n.; *quasi ignis,* 369 n., che avrebbe dovuto esser corsivo; *mersid,* 394; *Tydens,* 407; *gravissime,* 457, che si sarebbe dovuto far *gravissimae,* per coerenza alla norma tenuta di toglier la patina della grafia medievale a questo e ad altri testi di bassa latinità.

Più importa correggere: *giusta posizione* (p. 240, linea 7 da sotto) in *giustaposizione; in quest'ultima* (p. 251, l. 3) in *i. q. ultimo; negli altri gironi* (p. 320, l. 3 dopo i versi) in *in altri gironi* (giacchè nel secondo e nel quinto le anime sono immobili); *Fulcieri* (p. 329) in *Rinieri.* E dove ho scritto « un valore *capitale* nell'ambiente monastico » (p. 497, l. 8 da sotto) vorrei avere scritto *capitalissimo.*

Ora qualche giunterella e qualche lieve ritocco.

A p. 23 n. mi son tenuto al cenno del Filalete, che la Croce del Sud fu notata il 1679 dal Royer; ma il mio insigne collega prof. Filippo Porena ha avuta la bontà d'avvertirmi che già nelle *Lettere* del Vespucci (Venezia 1841, II, 33) è detto che quelle quattro stelle costituiscono come un quadrangolo, e che il primo a chiamarle *croce* fu An-

drea Corsali nel 1517, e tre anni dopo così le nominò pure il Pigafetta (HUMBOLDT, *Cosmos,* II, nota 308). Esso Corsali, parlando delle stelle del cielo australe, scrive: « Sopra di queste apparisce una *croce* meravigliosa nel mezzo di cinque stelle che la circondano (come il carro la tramontana), con altre stelle che con esse vanno intorno al polo, girandolo lontano circa 30 gradi, e fa suo corso in 24 ore, ed è di tanta bellezza che non mi pare ad alcuno segno celeste doverla comparare ». Suppongo dunque che il Royer sia forse stato il primo soltanto nell'assumere come un termine tecnico la dizione *Croce del Sud.* Ad ogni modo tutto ciò importa poco alla tesi dantesca, per la quale torno a dire che dai vecchi cataloghi di stelle il poeta non avrebbe potuto trasceglier codeste quattro, giacchè solo chi le avesse viste ed ammirate si sarebbe accorto del loro splendore e che quei quattro splendori formassero come una croce.

A p. 55, inavvedutamente ho posto che il costrutto del verso 57 contenga un'anticipazione sintattica, ed equivalga a questo: « non può essere che il mio volere si rifiuti a contentarti ». Il *negarsi* nel senso di *rifiutarsi* non è proprio della lingua antica e dantesca, sicchè di prolessi non è a parlare, e bisognerà parafrasare: « poichè è volere *tuo* il saperne di più, non può essere voler *mio* il negartisi il ragguaglio che tu domandi ». Esposizione più semplice, la quale non esclude però che, ribattendosi il *tuo* col *mio,* Virgilio voglia far ben sentire che nel contentar Catone ci mette della compiacenza, ci mette del *suo.*

A p. 248 n. s'aggiunga, per quel che può valere, che neppur nelle opere minori volgari si trova mai *lue,* come scorgo dalla Concordanza di SHELDON e WHITE.

A p. 274, avrei forse fatto meglio a non tener per « più probabile » che il *Te Deum* sia unicamente per

Dante uomo vivo. Tutto sommato, la cosa più probabile sarà che sia un' accoglienza rituale a chiunque entri nel Purgatorio; come pure che il cantico venga da voci angeliche, misteriosamente sottintese. Il che però non intacca punto le considerazioni critiche che ho fatte intorno a codesto passo, sì in quanto esse valgano come tentativi d' interpretare il pensiero del poeta, e sì in quanto si risolvano in una lieve censura al suo intento artistico e all' attuazione di questo.

A p. 452 n., s' aggiunga che negli altri due testi latini pubblicati da Ed. Mall (*Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heil. Patricius,* nelle *Romanische Forschungen* del Vollmöller, VI, 139-97) i passi riguardanti la sosta delle anime, dopo la purga, nel Paradiso Terrestre, e la loro attesa in questo finchè a ciascuna si maturi l' ora di passare al Celeste, son perfettamente conformi a quanto ci danno il testo latino edito dal Migne e l' italiano edito dal Villari. Come identica è l' eccezione pei soli dannati al pozzo infernale. Solamente, il primo dei due testi del Mall ha intorno a ciò un periodetto (p. 186) grammaticalmente confuso e certamente guasto, che però è assai facile ravviare, nè dà luogo ad alcuna vera ambiguità. Aggiunge bensì, più sotto, che alcune anime escono già bene purgate dal corpo, onde vanno difilato al Paradiso Terrestre, siccome dice, bensì un po' di sbieco, anche il testo del Villari (p. 123). Lo dice altresì, di sbieco e un po' confusamente, due volte, il secondo testo del Mall.

A p. 463 n., posso soggiungere che i due predetti testi del Mall, nella lor parte proemiale, confermano la supposizione che il nome di *Purgatorio* dato alla caverna irlandese è rivolto non meno, anzi più, alla purgazione che ne cavano i viventi visitandola, che a quella delle anime già staccate dal corpo. Un passo (p. 148-9) narra che

Gesù mostrò a san Patrizio il fosso, dicendogli che, chi vi entrasse con vera fede e pentimento, si sarebbe *purgato* nello spazio di ventiquattr' ore. Un altro (150), che il fosso si chiama Purgatorio « quoniam ibi *homo* a peccatis *purgatur* »; e ciò subito dopo aver narrato che Patrizio avea fatto ivi costruire una chiesa, ed in essa scrivere quanto avevan riferito quei che eran reduci dal fosso. Un altro (151-2), che da Patrizio e suoi successori fu statuito che niuno entrasse nel fosso senza licenza del suo vescovo, nè v' entrasse se non chi « propria voluntate illud intrare pro *purgatione* peccatorum suorum eligat ». Bensì qui il secondo testo dice semplicemente « pro peccatis suis ».

A pag. 469, a proposito del Purgatorio sotterraneo avrei anche potuto richiamare il vecchio libro del WRIGHT, *St. Patricks Purgatory,* cap. IV, specie a p. 81, 84-5, 87. Come pure la p. 89 a proposito del Purgatorio aereo.

Finalmente il sospetto che ho espresso a p. 126, che la salvazion di Rifeo fosse da Dante deliberata più che altro per averne appiglio a rintuzzare obiezioni fattegli o fattibili circa la salvezza di Catone, mi si è venuto sempre più avvalorando, col sempre più riflettere quanto sarebbe altrimenti singolare ch' egli pensasse a un personaggio così scialbo, noto soltanto per una fugacissima frase dell' Eneide, non circonfuso da nessun' aureola storica o leggendaria o letteraria, non degno per la sua qualità di semplice guerriero d' esser sesto tra cinque re, non prestevole ad alcuno svolgimento drammatico nè ad alcuna figurazione storica. Si capisce Stazio, si capisce Catone, non ha bisogno di spiegazione Traiano che è eredità d' una credenza comune; non si capisce nè si spiega Rifeo senza un secondo fine recondito. Dico che non si capirebbe la ragione psicologica dell' escogitazione dantesca, chè quanto alla ragione teologica con che Dante coonesta

il suo capriccio non c'è nulla a ridire. Oltre il resto anche di Enea è detto *quo iustior alter nec fuit,* nè più pio nè più valente. Il che rende ancor più scolorito il cenno virgiliano su Rifeo; ed ha testè indotto il signor T. Morino (*N. Antologia* del 1° ott. 1905, p. 444-8) a indagare perchè Dante salvi Rifeo anzichè Enea stesso, mentre poi è un cenno posto sul labbro di Enea quel che fa conoscere Rifeo. Il M. ha congetturato che la cosa dipenda dall'esser Enea troppo in vista come l'uomo dei Penati e quasi il depositario della religione pagana: grande ostacolo a cristianizzarlo. Già il Tommaseo aveva, di fuga, accennato lo stesso pensiero. E facciamo pur conto che dia nel segno, ma resta sempre l'eccessivo zelo di Dante di scovar tra Pagani un *giustissimo* da salvare con una finzione arbitraria. Come Stazio è salvo mercè l'ecloga di Virgilio e Virgilio resta dannato, così, si potrebbe dire molto all'ingrosso, Rifeo è salvo per una frase di Enea che riman dannato! A quella frase il pio Enea appiccica di passata un'esclamazione di rammarico, Dis aliter visum (II, 428), come a dire: « un uomo così giusto come Rifeo meritava ben altro che una precoce morte violenta, ma gli Dei questa vollero! ». Un tale scatto, tra di rassegnazione e di rancore al voler degli Dei, potè forse suggestionar Dante e indurlo quasi a dar a Rifeo una rivincita contro la sconoscenza degli Dei « falsi e bugiardi »? Non mi par verosimile, chè la morte fu in ogni tempo opra della Provvidenza, e se Enea dice paganamente che gli Dei fecero morire Rifeo, era ovvio per Dante il tradur cristianamente che *Dio* lo fece morire. Perchè insomma a Dante venisse l'estro di salvar Rifeo, un quasi ignoto di cui ben sapeva che la salvazione sarebbe riuscita ben inaspettata, e di cui sentì forte il bisogno di spiegare come diamine si fosse salvato, convenne che appunto egli volesse una cosa inaspettata e l'appiglio a

spiegar cose di tal fatta. Ora, il fine generale del poema e il suo solito metodo, e il fine particolare di dar sorprendente risalto alla virtù della giustizia (cfr. SCARANO, 170), può più o meno bastare a spiegar a noi come e perchè ei fingesse quel che finse e lo spiegasse come lo spiegò; ma un' intenzione più precisa, apologetica, ci darebbe più intero conto della sua condotta, e del tono poi quasi aggressivo ch' ei prende: « Chi crederebbe giù nel mondo errante Che Rifeo troiano...? », « E voi mortali tenetevi stretti A giudicar! », « Or tu chi se' che vuoi sedere a scranna? ». Questi e altri tocchi, impetuosi e polemici, attribuiti da lui a santi suoi interlocutori, e talora fatti a sè stesso rivolger da quelli, paion rivelare un sottil fine polemico, paion cose dette a suocera perchè nuora intenda; e la nuora poteron esser quelli che gli avessero in qualsia maniera obiettato qualcosa sulla salvezza di Catone. Il Paradiso, che uscì postumo, potè pur aver qualche tratto che mirasse a giustificare certe finzioni del Purgatorio, che il poeta aveva già pubblicato. Che poi un simile tratto giovasse contemporaneamente ad altri fini non polemici o non apologetici, ad altri fini dottrinali o poetici, e avesse altre ispirazioni e conforti, è proprio quello a cui la poesia e l' arte dantesca era abituata e ci ha abituati.

TAVOLA ANALITICA DEI NOMI

E COSE PIÙ NOTABILI

Accento nei grecismi, 12-16.
Accidia, 159, 162, 193, 196, 200-201, 219-20.
accogliersi, 16.
adorezzare, 138-41.
Adriano, 187.
Agostino (sant'), 29, 100-106, 119, 120-21, 127, 258 n, 361, 362, 371, 372, 484 n.
Alberico (Visione di), 369 n, 370n, 435-45, 449, 450, 452-3, 457, 458, 462, 465, 467-8, 476, 477, 478, 479, 485.
Alberi del sett. girone, 204-7 n.
Albero del Paradiso Terrestre, 449, 498-9, 504.
Albini, 386, 564 n.
alcuno, 34, 182.
altrui, 144.
Ambrogio (sant'), 211, 376, 527 n.
Anchise, 415-21.
Andreoli, 14.
Angeli, 92-3, 94, 236-7, 317-43, 496, 499. Navicellaio, 336-7, 378, 386-8, 465-6. Della valle, 337. Portinaio, 82, 92, 94, 337, 520. Dei gironi, 337-9. Della foresta, 330, 339, 596-7.
Angelitti, 17, 23.
Anima purgante: qualità del suo sentimento e stato morale, 82-3, 203, 213-28, 301-8. Se debba penare in ciascun girone, 169-78. Criterio nella scelta e nella distribuzione delle anime pei varii cerchi, 186-9, 579-80, 585. Anime della navicella, 253, 388-90. Anime di stranieri, 584-5. Anime sfregiate, 395. E v. Passaggio ecc.
Anonimo, 8, 96, 141, 146.
Antictone, 481, 482.
Antinferno, 387, 391.
Antipurgat., 92-3, 213-4, 216 n, 218-22, 253-8, 268-9, 322-7, 402-3 n, 404-23, 437, 532-9.
Appigli drammatici necessarii alla macchina del poema e forniti dalle disposizioni presunte nelle anime, 215-6.
Aristotele, 158-9, 161-2, 191.
Arte dantesca e suoi caratteri, 3, 4, 5, 53, 56, 64, 78-9, 81, 82, 89, 94, 95, 98, 99-100, 122, 147, 175, 178, 183, 184, 185-6, 186-91, 212, 214 n, 221-2, 222-4, 230-31, 231-33, 239-43, 244-52, 254, 256-7, 274, 276, 278, 280-81, 286-7, 290-91, 309-17, 319, 325-6, 330-43, 373-4, 377-80, 384-5, 397-8, 401-3, 415, 420-23,

450, 486, 496, 508, 514, 516, 521-2, 533, 537, 538-9, 541-2, 550, 551-2, 553-4, 555-6, 560-66, 578-9, 581, 583, 585, 592-3, 594, 596, 598, 599, ecc. ecc.
Arte e fede, poesia e teologia, sentimento umano e sentimento mistico, 85, 99-100, 189, 221-2, 223-4, 268-9, 270-71, 315, 343-53, 366-72, 372-80, 382, 386-91, 393, 405, 422-3, 430-33, 467, 492-3, 563-4, 590, 604-5.
Avarizia, 159, 166, 193, 201-3, 305-7.

balzo, 156 n.
Bartoli, 74 n, 127-8, 177 n, 339-40, 400.
Beatitudini, 275-81. Del primo girone, 275-7; del secondo, 277; del terzo, 277-8, 281; del quarto, 278; del quinto, 278-9, 281; del sesto, 279-80; del settimo, 280; del Letè, 283, 290, 580.
Beatrice, 284-90, 545-6, 554-5, 575-6, 580, 581, 595-602.
Belacqua, 219-22, 322, 407, 534.
Benvenuto, 8, 17, 29, 30, 129, 140-41, 258 n, 324-5 n, 327, 328, 431 n, 507.
Bernardo (san), 555, 581-2, 584-5, 588.
Bertoldi, 574 n.
Bestialità, 56-7, 157, 179-81.
Biadene, 456 n, 459 n.
Blanc, 263 n.
Blochet, 473-4 n.
Boccaccio, 8, 502-3.
Boezio, 431 n.
Böhmer, 487 n, 489 n, 507.
Bonaventura (san), 238, 318.
Bonvesin, 456, 459-60.
Brandano (Viaggio di san), 75 n, 468, 474 n, 477, 480, 481-2, 485-6.
Brunetto, 431 n.
Buonconte, 393, 394, 395.
Buti, 9, 13, 141, 264 n, 271, 272, 277, 279 n, 298, 507.
Butler, 528 n.

Calliope, 7-11.
Calliopè, 12-13.
Camerini, 14-15.
Capetti, 218, 394.
capitolo, 5 n.
Caro, 405, 411, 425, 432.
Casella, 388-90, 409, 417, 530-31.
Casini, 15, 141 n, 259 n.
Cassiano, 161 n, 162.
Catone, 33-131, 221-2. Sua apparizione e sue apparenze, 33-52, 530, 531; sua salvazione, 65-6, 74-92, 96-131; suicidio, 59, 86-7, 98-108, 119-21; dove egli stia, 52-3; quando o fino a che punto sia brusco, 53, 63-4, 66, 69, 70-73, 77, 78; se Dante lo confondesse col Censore, 36-49, 96-7.
Catone dei Distici, 116-8.
Catone vecchio, 39.
Cavedoni, 429 n, 430 n.
Cazzato, 578.
Centauri e Caco, 84-5.
cerchio, 156.
Cervantes, 154.
Cesari, 16.
Chiappelli, 364 n, 582 n.
Chistoni, 36, 45.
Cicerone, 25-6 n (*Somn. Scip.*), 38-40, 107, 108, 109, 164 n, 310, 381, 383, 390, 527, 546 n.
cinghio, 156.
Cipolla F., 75 n.
Cliò, 11 n, 13.
Coli, 472 n, 485 n.
Colombo, 23-4, 481.

cominciare, 132-3.
Configurazione e misure della montagna, 514-24.
Contrappasso, 197-208, 255-6, 261, 263, 264, 267-8, 305, 425, 437, 458-62, 491-2, 510-11.
Contumaci, 391, 437, 447, 531-2.
Convivio IV 28, p. 40-44; II 8, IV 7, p. 180-81.
cornice, 156.
Corrado Malaspina, 216 n, 218, 422.
Croce del Sud, 21-7, 609-10.
Cupidigia, 159, 163-4, 305-7.

da me, 54.
D'Ancona 223 n, 407 n, 415 n.
Dante e suo carattere, 278, 605; sua coltura e àmbito intellettuale, 5, 7, 8, 12, 12-16, 117-8, 123-4, 128-31. D. pellegrino e D. narratore, 136, 536, 553-4, 577; D. pareggiato ad anima purgante, 171-75, 210, 271-5, 281-2, 283, 310-17, 374, 458, 462-65; D. atteggiato a fanciullo, 70-71, 73, 308, 534, 551-2; D. filosofo, 103-6, 190-91, 193-5, 528; D. e la musica, 290-91. Paganesimo e mitologia in D., 12, 146. E v. Natura, Arte, Arte e fede.
De Bartholomaeis, 456 n.
De Gubernatis, 473 n.
Deifobo, 395-7.
De Sanctis, 34, 152 n, 292-4, 299, 300, 334-5, 595-7.
De Vivo, 435 n.
Disposizioni (tre), 157, 158-9, 161.
dorezzare, 141.

Elia, 75 n, 475-6.
Elisii, 381, 408-21, 426, 432.
Eneide, 67, 84 n, 90, 96-9, 136, 145-6, 147, 204, 286, 384-435, 454, 455, 526-7, 528, 529.
Epicuro, 116.
Eresia, 116, 157.
Esdra (Visione di), 435 n, 453 n.
Esempii, 205 n, 228-33 (come espressi variamente da cerchio a cerchio); 233-7 (come gli esempii virtuosi precedan sempre i viziosi); 237-9 (come ve ne sia sempre uno della Vergine); 239-43 (come coi cristiani ne sian sempre mescolati dei pagani); 243-52 (fino a che punto vi sia regolarità nel numero degli esempii e nell'intreccio dei pagani coi sacri); 543, 547.
Eunoè, 207 n, 213, 428-33.

Fadda, 310 n.
Federzoni, 223 n.
figliuolo, 34-5.
Filalete, 9 n, 20, 23 n, 32, 146.
Fiume che dal Purgatorio discende entro la terra, 26-7, 207 n.
Flamini, 211 n, 249 n, 472 n. 520-21 n.
Forese, 187, 548-9.
Fornaciari, 15, 141 n.
Foscolo, 525.
Fraccaroli, 516 n.
Fumo, 200.
Fuoco, 171-6, 205-12, 366-71, 425-6, 437-8, 440, 441, 456-8, 459, 460, 468, 484, 485, 491, 495, 510, 511, 551-2.

Genesi, 205n, 206n, 210, 430-33, 479.
Genesì, 14-6.
Genovesi (Rime), 456-7, 460-61.
Gertrude (santa), 489 n.
Giovanni Crisostomo, 356.
Giovanni da Genova, 200 n.

Giovanni Evangelista, 33-4, 211, 380 n, 476.
giro, 17.
Girolamo (san), 594 n.
girone, 156.
Girone primo, 157, 173, 198-9, 228-9, 232, 234, 245-8, 251-2, 258-9, 275-6, 293-300, 301-3, 333, 337, 539-40.
secondo, 199-200, 229, 235, 244, 259-60, 277, 303-4, 312 n, 337-8, 540-42.
terzo, 173, 200, 217, 229, 232, 235, 244, 260-61, 277-8, 304-5, 338, 543-4.
quarto, 173-4 n, 200-201, 229-30, 234, 241-2, 264-9, 278, 305, 338, 544.
quinto, 174 n, 201-3, 230-31, 234, 248-9, 261-2, 278-9, 305-7, 338, 547-8.
sesto, 157, 203-7, 231, 234, 237n, 245, 262-3, 279-80, 307, 338-9, 548-9.
settimo, 157, 171-6, 178-81, 205-13, 231, 235, 244, 263, 280, 312-3 n, 339, 550-52.
E cfr. Pene e Contrappasso.
Giudizio universale e particolare, 439, 442, 443-5, 452, 478-9, 499.
Giuliani, 32.
Gola, 159, 161 n, 193, 203-207, 496-7.
Graf, 117, 130 n, 472 n, 485 n, 563 n, 565 n.
Grandgent, 75 n.
Grandine, 370.
Grecismi: v. Accento.
Gregorio Magno, 162, 372.
grotta, 94.
Guardiani in Inferno e in Purgatorio, 81, 82, 92-5, 98, 319-20, 576, 580-81. E v. Angeli, Catone, Centauri.
Guide di Dante nel viaggio, 554-60, 581-2.
Guido del Duca, 216, 217-8, 304, 327-30, 541-3.

Hurter, 348, 352 n, 355 n, 363 n, 366 n, 368-9 n, 371 n, 275 n, 389 n.

Iacopo del Cassero, 394, 395.
invidere, 200 n.
Invidia, 160, 162, 167, 192, 199-200.
Ira, 162, 192-3, 196, 200, 217, 277-8.
Isidero, 8 n.
Isidoro (sant'), 8, 429, 430, 431 n, 484.

Klopstock, 331.

Lana, 8, 140.
Lattanzio, 119 n, 484.
Leonardi, 355 n.
Letè, 207 n, 213, 426-33, 477-8.
libertà, 58-60, 123.
Limbo o nobile castello, 61, 76-8, 97, 345-52, 382, 408, 411-12, 415 n, 448, 511, 512.
Lori, 529 n.
Lubin, 487 n, 488 n, 587.
Lucano, 35, 38, 40, 41-4, 46-8, 53, 61, 71-2, 109-114, 118, 147, 272-3.
Lucia, 324 n, 545-6.
Lucrezia, 100-101.
Lussuria, 159, 161 n, 165, 178-81, 193, 205-8.

Maccabei, 119-21, 359-64, 371, 372.
Maddalena, 578-9.
Malizia, 181.
Mancini, 488 n, 489 n.
Manfredi, 219, 391-8, 532.
Manzoni, 154-5, 252.

Marco Lombardo, 217, 320, 543-4.
Maria Vergine, 237-9, 498.
Martini Emidio, 48 n.
Marzia, 40-44, 60-65.
Marzïa, 63-4.
Matelda, 282-4, 288, 290, 428, 476, 486, 487-9 n, 496, 555, 567-93, 597, 598.
Matelda Mattelda ecc., 502-3.
Matilde da Magdeburgo, 487 n, 489 n, 503-513, 583-4, 586.
Matilde di Canossa, 572-5, 587.
Matilde di Hackeborn, 122, 486-503, 582-91.
mattutino, 134-5.
Metodo o tenutosi o da tenere nell'illustrar il poema, XI-XIII, 5-6, 18, 19, 22, 74, 75 n, 77-8, 91, 92, 93, 95, 186, 195-7, 207 n, 209-10, 328-9, 344-5, 382, 421-2, 492-3, 495-6, 497-8, 513-4, 516-7, 521-2, 578-9.
Migne, 452 n.
Milton, 210, 331, 340-41, 343, 420, 505, 519.
Minich, 525.
mista, 45-8.
Moore, 141 n, 244, 249 n, 258 n, 259 n, 264 n, 265, 266, 269 n, 281 n, 309 n, 402-3 n, 431 n, 528 n, 564 n, 574 n, 599 n.
morto, 4, 17-8, 56-7.
Muse, 6-9.
Museo, 413-5.
Mussafia, 446 n, 453 n.

Natura (Sentimento della), 3, 4, 135-6, 147, 517-8, ecc.
nell' ora che, 528, 528-9 n.
Nino Giudice, 216 n, 420-21, 538.
Novati, 406 n, 459 n, 472 n.

Obbedienza e Disobbedienza, 491, 496-7.
Omero, 433 n.
onesto, 51.
ôra, 133-6.
Orazio, 527.
Orfeo, 409, 410 n, 413.
Origene, 363, 499.
Ottimo, 569.
Ovidio, 9-11, 200, 204, 384, 409, 518, 519, 527, 592.

P (i sette), 168, 232, 276, 309-17, 540.
Pagani alleviati nella pena secondo i teologi, 350.
Pagani salvati da Dante, 89-91, 99, 124-31, 499, 562-7, 612-4.
Palinuro, 392-4.
Palmieri, 194 n.
Panzacchi, 312-13 n, 590-91.
Paolo (san), 357-9.
Paolo (Visione di san), 453, 457, 465.
Paquelin, 487 n.
Paradiso Terrestre, 28, 208-12, 242, 439 n, 442, 443, 448, 449, 450, 451, 452, 471-85, 490-91, 504-5, 553, 567-602. Suoi rapporti col Celeste, 473, 478-9, 494-5, 498.
Parodi, 13 n, 312 n, 429 n, 524 n, 528 n, 564 n.
Passaggio di un'anima da un cerchio all'altro, 236-7, 319-20.
Patrizio (Purgatorio di san), 450-52, 456, 457, 462-3, 466, 476, 478-9, 485, 611-12.
Peccato mortale, 167-9.
Peccato veniale, 168-9.
Pena dei Superbi, 198-9, 202, 426, 457, 462, 491.
degl'Invidiosi, 199-200, 456.
degl' Irosi, 200, 457, 461.
degli Accidiosi, 200-201, 202.
degli Avari, 201-3, 456-7.
dei Golosi, 203-7, 426, 457, 491-2, 511.

Pena dei Lussuriosi, 205-8, 212, 426, 457, 459, 464, 491-2.
Pena temporanea nelle sue qualità essenziali, 167-9, 184-5, 197-8, 202, 212, 366-72. Sue gradualità, 199, 436, 462. Pene di origine o scritturale o classica o medievale ecc., 425-6, 454-62, 464, 468, 491-2, 510-11. E v. Contrappasso.
perdono, 9-10.
Perez, 177 n, 198 n, 199 n, 211 n, 227 n, 239, 259 n, 264, 265, 281 n, 301 n, 318 n, 328, 333, 379 n, 382 n, 486.
Perfetto per più che perfetto, 144.
Persico, 226.
Peschel, 27 n.
piano, 156.
Pianto, 216-8, 289-90, 301-8.
Picciòla, 488 n, 489 n, 496-7, 574 n, 587.
Piche, 9-12.
Pier Damiano, 403 n.
Pietro Alighieri, 125.
Pigrizia e pigri, 201, 219-22.
piume, 51-2.
Platone, 382-3, 384, 390-91.
Plinio, 429, 430.
poesì o *poèsi*, 13-16.
Poletto, 239 n.
Polinnía, 11 n.
Ponte, 441, 446, 450-51, 453, 455, 463, 464, 466.
Porena F., 609.
Porena M., 151 n, 197 n, 488 n, 515 n, 568, 570 n, 589-90.
Porta del Purgatorio, 423-4, 447, 451, 477, 518-22, 539.
Pozzo infernale, 434-5, 437-9, 443-4, 446, 450, 451, 453, 463, 465.
Preger, 487 n, 489 n, 508, 509.
Preghiere ecc., 220, 253-300.
In exitu Isràel, 253.
Miserere, 253, 262, 289.
Salve regina, 254, 257-8, 412.
Te lucis ante, 254-7.
Paternostro, 258, 281, 293-300.
Litanie o *Confiteor?*, 259-60.
Agnus Dei, 260-61.
Adhaesit pavimento, 261-2.
Labia mea, 262-3.
Summae Deus, 263.
Gloria, 269-70, 272, 273, 442, 494, 495, 548.
Te Deum, 271-5.
Venite benedicti, 281-2, 442.
Delectasti, 282, 290, 571.
Osanna, 284.
Benedetta tue, 284.
Veni sponsa, 285.
Benedictus qui venis, 285-6, 287.
In te Domine speravi, 288.
Asperges, 289.
Deus venerunt, 289.
Modicum et, 289-90.
E v. Beatitudini.
Prescienza delle anime, 216, 327-30.
Processione, 451, 505-7, 594, 598-9.
Prodigalità, 181-6.
Proto, 599 n.
Provenzano, 466-8.
Purgatorio: come diverso dall'Inferno (o Paradiso), 4, 6 (e 6), 152-4, 156-78, 183-5, 188, 191-7, 197-8, 199, 201, 206-7, 215-6, 225-6, 331, 367-9, 370, 462; o come invece rassomigliante più che non s' aspetterebbe, 178-83, 319 n, 384-5. Inaugurato col cristianesimo, 158, 343-53, 359-64, 371-2. Se il Purgatorio vinca in bellezza le altre cantiche, 602-7. Purgat. pagano, 381-4, 385, 415-6, 417, 425-33. Pur-

gatorio sotterraneo, 349-51, 382-4, 425-8, 435-41, 444, 446-7, 450, 463 n, 469, 492. Purgat. aereo, 383 n, 389, 513.
ragionare, 132.
Rajna, 435, 449, 472 n.
Razias, 119-21.
rezzo, 138-40.
Ricci Corrado, 139 n, 144 n.
Rifeo, 89-91, 98, 125-6, 612-4.
Rinieri da Calboli, 329-30, 541-2.
Rocca, 574 n, 594.
Rodolfo, 222-3, 509-10.
Romani F., 335-6, 546-7 n.
Ronzoni, 194 n, 238 n.
Rostagno, 527 n.

Salandra, 397 n.
Sallustio, 431 n.
Sangue, 370, 458, 511.
Sannia, 174 n.
Santoro, 249 n.
Sapia, 167, 216 n, 541.
Scarano, 74 n, 75 n, 104 n, 330 n, 604 n, 614.
Scartazzini, 45, 194 n, 431 n.
Scherillo, 36 n, 37 n, 38 n, 39 n, 79 n, 122 n, 130 n, 251 n, 349 n, 397 n, 488 n, 564 n.
Schiavo, 564 n.
scorta, 19-20, 558.
Servio, 432.
Seth (Leggenda di), 485.
Shakespeare, 154-6.
Sheldon e White, 14 n, 610.
Simbolismo, 123, 545-6, 554-5, 557, 560, 569-70, 589-91, 600.
Similitudini, 406, 531, 532, 535, 539, 540, 541, 547, 549, 550, 551, 552, 592.
Simmetrie schematiche o di qualsia specie fra le tre cantiche, 523-6.
Sogni e sonni, 526-8, 539, 544-7, 552, 569-70.
Sordello, 187, 223-4, 257, 410, 413-20, 423, 536-8, 558, 560, 580.
Spada fiammeggiante, 210-11.
spirito, 328, 333.
Stazio, 170-72, 175-8, 183-5, 216, 269-74, 283, 417, 548-67.
Suffragii, 214 n, 218-9, 269 n, 362-3, 371-2, 452, 467, 488, 532, 535.
Superbia, 159, 160, 162-3, 166, 192, 198-9, 276.

Talice, 569.
Tartaro, 404-5, 426, 434-5.
Tertulliano, 372, 484.
Tocco, 400-401, 599 n.
Tommaseo, 14, 299, 406 n, 407 n, 527 n.
Tommaso (san), 120, 129, 130 n, 160, 161-2, 168, 194, 198 n, 318 n, 328, 348 n, 349-53, 362-3, 366 n, 367-8, 374-5, 375 n, 376, 389, 400 n, 461 n, 484, 513, 527, 579 n, 606.
Topografia morale, 156-97.
Tremuoto, 270, 272, 547-8.
Tristizia, 159.
Tundalo (Visione di), 434, 445-50, 451, 456 n, 458, 463-6, 468, 476, 477, 479.

Ugo da San Vittore, 129, 281.
Uguccione da Pisa, 430 n.
Urania, 11 n.
Ussani, 48 n.

Vaccaluzzo, 36 n, 407 n.
Valerio Massimo, 108-9.
Valle [1]) dei principi, 219, 254-8, 407-12, 415-23, 427 n, 538.

[1]) Nel corso del libro ho scritto spesso *valletta*, indulgendo all'abitudine mia e all'altrui; come ho spesso chiamato *scaletta* la scala da girone a girone. Ma il poeta non usa mai tali diminutivi.

Vanagloria, 159, 162, 163, 166.
Vandelli, 133 n, 141 n, 145 n.
veglio e *vecchio*, 33.
Verme, 367, 370 n, 437-8, 445-6, 455, 489, 511.
Villari, 446 n, 452 n, 456 n.
Virgilio: sua finezza oratoria e suo carattere, 54-63, 70-74, 94, 531, 534, 536-7, 551-2, 553-4; limiti delle sue prenozioni sul Purgatorio, 93, 184, 209, 556-8; sua sparizione, 286-7; cronologia della sua morte, 343-4. V. ombra e V. scrittore, 399-402, 428, 535-6; V. guida, 554-5; V. partecipe alla pena delle fiamme ecc., 171-2, 175, 210, 281-2, 286. E v. Eneide.
Visionisti, 160, 194, 212, 319, 339, 369, 406, 433-69, 476, 488-514, 525.
Vizii capitali, 156-69, 179, 191-7, 491-2, 494, 496-7, 498.

Witte, 177 n.
Wolff, 74 n, 117 n.

Zingarelli, 214 n, 281 n, 488 n, 495-6, 516 n, 551.
Zolfo, 367, 460, 464, 511.
Zuccante, 571 n, 582 n.
Zumbini, 340 n.

VERSI E LUOGHI SINGOLI DEL POEMA

ILLUSTRATI NEL VOLUME

INFERNO

I... *118-9:* p. 208-10.
133-5: p. 520-22.
II.. *74:* p. 61-2.
III. *51:* p. 132.
52-7: p. 201.
69: p. 370 n.
VI. *10:* p. 370 n.
48: p. 202-3.
VII..... *39:* p. 185 n.
VIII..... *79-81:* p. 387.
X..... *26:* p. 64.
XI..... *107:* p. 14-6.
XIX..... *105:* p. 601.
XXVIII. *1-6:* p. 433-4 n.
XXXIV. *85, 116-7:* p. 511-12.
121-6: p. 483.

PURGATORIO

I... *1:* p. 385.
7: p. 4, 13-16.
8: p. 7.
9: p. 7, 10-11, 12-13.
12: p. 9-10.
11: p. 12.
14: p. 16.
15: p. 16-17.
17: p. 17-18.
18: p. 17-18.
19: p. 18-20.
21: p. 19-20.
22: p. 31, 32, 142.
23: p. 21-31, 408.
24: p. 28-31.
26-7: p. 28-31.
29: p. 31-2.
30: p. 32.
I... *31:* p. 33-4, 142.
32: p. 34.
33: p. 34-5.
34-6: p. 35-6, 45-8.
39: p. 49-50.
40: p. 52, e cfr. 26-7.
42: p. 50-52.
48: p. 80, 81, 94.
50: p. 54.
52: p. 54.
55-7: p. 55.
58: p. 55-7.
59: p. 57.
66: p. 92-4.
69: p. 57.
71: p. 58-60.
73: p. 58.
75: p. 85-6.

I.... *79:* p. 60-61.
80: p. 118.
81: p. 61.
82: p. 92-4.
83: p. 61-2.
85: p. 63-4.
86: p. 64-5, 66-7.
88: p. 65.
88-9: p. 65-6.
95: p. 68, 408.
97: p. 67-8.
99: p. 67, 92-3 n.
100: p. 68.
104: p. 68-9.
105: p. 68-9.
109: p. 81.
109-111: p. 142-3.
112: p. 132-3.
113: p. 142-3.
115: p. 133-6.
116: p. 133-6.
117: p. 135-6.
119-20: p. 136-7.
121-3: p. 138-44, 146.
125: p. 138.
133: p. 144-5.
134: p. 68, 145-6.
135: p. 146.
136: p. 145-7.
II... *30:* p. 320-21.
94 sgg.: p. 387-8.
103-5: p. 373.
123: p. 83.
III.. *103-45:* p. 391-8.
IV.. *88-94:* p. 448, 466.
V... *81:* p. 216 n.
82-3: p. 394.
89-90: p. 214 n.
125-9: p. 394.
VI.. *13 sgg.:* p. 406-7.
25-48: p. 399-403.
58 sgg.: p. 413-4.
VII. *4-6:* p. 343-5, 353, 373.
40-42: p. 414-5.
70: p. *415.*
88: p. 415, 417.
VII.... *88-136:* p. *417-20.*
VIII... *19-21:* p. 255-8.
43-5: p. 417.
82-4: p. 216 n.
91-3: p. 222-3.
109 sgg.: p. 216 n.
IX..... *76 sgg.:* p. 423-4.
79 sgg.: p. 210-11.
85 sgg.: p. 82.
86-7: p. 322-7.
94-102: p. 499.
127-9: p. 519-20.
132: p. 326.
133-8: p. 272-5.
X..... *139:* p. 301-303.
XI..... *1-24:* p. 293-300.
11-24: p. 258-9 n.
13: p. 259, 297, 452.
142: p. 466-8.
XII.... *25-62:* p. 245-8.
27, 29: p. 246-7.
61-3: p. 247-9 n.
110-11: p. 275-7.
XIII... *5:* p. 515-6.
50-51: p. 259-60.
82-4: p. 303.
94-5: p. 451.
XIV... *31 sgg.:* p. 541-2.
57: p. 327-30.
67-72: p. 329-30.
124-6: p. 216, 217-8.
XVI... *121:* p. 33 n.
141-4: p. 320.
XVII.. *85-139:* p. 191-7.
XVIII. *100-102:* p. 241-2.
124-5: p. 544.
133-8: p. 241-2.
XIX... *7 sgg.:* p. 544-7, 569-70.
79: p. 178 n.
117: p. 202-3.
XX.... *40-42:* p. 214 n.
XXI... *36:* p. 270.
58 sgg.: p. 176.
XXII.. *3:* p. 311.
4-8: p. 278-80.
49-54: p. 182-5.

XXII.... *55 sgg.:* p. 561-7.
121-6: p. 557.
131-2: p. 205 n, 207 n.
142-4: p. 237 n.
XXIII... *61-3:* p. 207 n.
70 sg.: p. 206 n, 207 n.
131-3: p. 177.
XXIV... *115-7:* p. 206 n.
154: p. 279-80.
XXV.... *22 sgg.:* p. 549-50, 555-6.
85-7: p. 373.
136: p. 231.
XXVI... *40, 41-2:* p. 179.
83-7: p. 179-81.
XXVII.: p. 551-4, 558-9.
10-11: p. 171-6.
127: p. 208-10, 370-71.
XXVIII. *14-17:* p. 496-504.
16: p. 134.
49-51: p. 592.
64-6: p. 592-3.
70-75: p. 589-90.
102: p. 477.
144: p. 242, 518.
XXIX... *3:* p. 283.
113-4: p. 507-8.
134: p. 33 n.
XXX.... *21:* p. 286-7.
31-3: p. 499-504.
84: p. 288.
XXX-XXXIII: p. 593-602.
XXXIII. *43:* p. 509.
112-4: p. 430-33.
119: p. 576.

PARADISO

XVI..... *65:* p. 499.
XIX..... *115-42:* p. 248 n.
XXXII.. *22-4:* p. *87-9.*

INDICE SOMMARIO DEL VOLUME

DEDICA . . . . . Pag. V-VIII
DUE PAROLE DI PREFAZIONE . . . . . IX-XIII
AVVERTENZA . . . . . XV-XVI

IL PRIMO CANTO DEL PURGATORIO 3-147

Considerazioni generali sul canto e spartizione di questo (p. 3-6). — I. Chiosa ai versi 1-12; in ispecie sul perchè sia invocata Calliope, sulla forma *Calliopè*, e sulla lezione *poèsi* o *poesì* (p. 6-16). — II. Chiosa ai v. 13-30; in ispecie sul pianeta Venere, sulla identificazione delle *quattro stelle* con la Croce del Sud, e loro significato allegorico (p. 16-32). — III. Chiosa ai v. 31-6. Questione se Dante confondesse Catone Uticense col bisavolo Catone Censorio. Secondaria questione sul perchè Dante dicesse mista di bianco la barba di Catone, mentre Lucano parla semplicemente di canuti. — IV. Chiosa ai v. 37-84. Questione sul dove stia o si aggiri Catone. Garbo oratorio di Virgilio (49-62). — V. Chiosa ai v. 85-108. Temperata austerità di Catone (p. 63-70). — VI. Analisi del colloquio con Catone. Finezza di Dante poeta nel rappresentare lo stato di Dante pellegrino, e le differenze di carattere e di stato fra Virgilio e Catone. Questioni su Catone: se conoscesse o abbia riconosciuto Virgilio, se sia già salvo, se tornerà al Limbo, se sia mai stato nel Limbo, se sia già in Paradiso, se stia costantemente a guardia del Purgatorio, e che cosa significhi il suo stare proprio sul Lido (p. 70-87). — VII. Si discute la questione se per Catone vi sia un seggio

preparato nella rosa celeste, e si confronta il caso suo con quel di Stazio, di Traiano, di Rifeo, delibandosi la questione se per lui occorra un supposto simile a quello che Dante finse per Rifeo. Si discute di che sia custode Catone, se di tutto il Purgatorio o d' una parte (p. 87-95). — VIII. Si tratta più a fondo la questione del come e perchè Dante salvasse Catone e considerasse il suicidio di lui in modo ben diverso da sant'Agostino (p. 96-106). — IX. Si continua e compie il medesimo soggetto (p. 106-131). — X. Chiosa ai v. 109-136 (p. 131-47).

IL PURGATORIO . . . . . p. 151-607

I. Differenze d' intonazione fra il Purgatorio e l' Inferno, e confronto del genio di Dante con quello d' altri grandi poeti (p. 151-6). — II. Differenza tra il Purgatorio e l' Inferno nella classificazione dei peccati. La dottrina aristotelica delle Tre Disposizioni: come si continuasse nella scuola medievale; come le facesse concorrenza quella dei Vizii Capitali; come questa seconda si derivasse dalla prima, mercè due aggiunte d' origine biblica (p. 156-64). — III. Differenza tra il Purgatorio e l' Inferno nel modo di distribuire i peccatori d' una medesima pecca. Coincidenze apparenti e divarii sostanziali. Peccato mortale e Vizio capitale. Peccato veniale (164-9). — IV. Divario tra l' unicità e stabilità della pena infernale e la molteplicità e successività della temporanea. Questione se ciascuno spirito debba purgarsi in ciascun girone, risoluta col considerare tutto ciò che avviene a Stazio. Singolarità del tormento delle fiamme come inflitto anche a Dante e a Virgilio, e limiti della partecipazione di Dante ai tormenti. Come il *Gloria* indichi solo la liberazione definitiva dalla purga (169-78). — V. Anomalia nel settimo cerchio per l' eccezionale suddistinzione tra due schiere diverse d' anime purganti. Diversi modi in cui il poeta applica il concetto e usa il vocabolo di *Bestialità*. Appaiamento della Prodigalità con l'Avarizia, e somiglianze o dissomiglianze dall' Inferno in tal particolare. Quanto valga la massima che ogni peccato si purga insieme col suo contrario. Prevalenza degl' intenti poetici sopra i teo-

logici (178-86). — VI. Ancora del predominio degl' intenti poetici, pure nella distribuzione delle anime pei sette gironi e nella scelta delle anime da assegnare a ciascun girone. Qualità della mente filosofica di Dante, e limiti che ad ogni modo il tema poetico imponeva alle possibili perplessità di lui filosofo (186-91). — VII. Riduzione dei sette Vizii a tre categorie mediante la teorica dell' Amore. Esame di questa teorica, e della inanità degli sforzi dei critici per intrometterla nelle altre cantiche (191-7). — VIII. Qualità delle pene di senso, analoghe o antitetiche al peccato da purgare. Riscontro di tale carattere nelle pene di tutti e sette i Gironi. Discussione incidentale sui due Alberi del settimo (197-208). — IX. Il fuoco, oltrechè come pena speciale dell' ultimo girone, posto lì come baluardo al Paradiso Terrestre e come purgazione sintetica, per metamorfosi del racconto biblico. Carattere benigno d' ogni pena purgativa (208-213). — X. Accompagnamenti morali della pena fisica. Atteggiamenti delle anime purganti: somiglianze e dissomiglianze dalle dannate. Il pianto. Le disposizioni psichiche nell'Antipurgatorio. Singolarità di Belacqua e della sua classe (213-22). — XI. Se Rodolfo imperatore costituisca esso pure una singolarità. Quanto vi sia di singolare in Sordello. Nuovamente delle disposizioni psichiche delle anime purganti, a confronto con quelle delle dannate. Impressione di piena maturità per il Cielo che ci fanno tutte le anime purganti. Come il poeta avrebbe potuto rappresentere altrimenti da quel che ha fatto il loro stato psichico, e cavarne altri effetti poetici (222-8). — XII. Gli esempii di Vizii e di Virtù, come e perchè siano variamente da cerchio a cerchio espressi (228-33). — XIII. Come in ciascun cerchio l' espressione degli esempii di virtù preceda sempre quella degli esempii di vizio (233-7). — XIV. Come ciascuna delle sette serie degli esempii di virtù si apra con un esempio tratto dalla vita di Maria. Come ciascuna serie di esempii, virtuosi o viziosi, mescoli esempii pagani e cristiani (p. 237-43). — XV. Relativa regolarità nel rapporto numerico tra gli esempii virtuosi e i viziosi di ciascun girone, e nel modo d' intercalarvi gli esempii pagani ai sacri. Vani

sforzi di qualche dantista per esagerare codesta regolarità. Varietà di stile e di tono in tutta questa materia. Il voluto acrostico d'una terzina (243-52). — XVI. Le preghiere. Come ciascuna si confaccia alla condizione o alla colpa di quei che la recitano. L'*In exitu Israèl*. Il *Miserere*. La *Salve regina*. Il *Te lucis ante*. Digressione sul significato che possano avere le tentazioni nella valletta. Il *Paternostro*. Le *Litanie*, non già il *Confiteor*. L'*Agnus Dei*. L'*Adhaesit pavimento*. Se e dove le preci accennate si recitino intere. Il *Labia mea*. Il *Summae Deus clementiae*. Perchè gli Accidiosi non recitino nulla. Pretesi rapporti fra essi e gli Sciaurati dell'Antinferno. Veri rapporti, in quanto alla mancanza d'ogni preghiera, coi Contumaci e con la schiera di Belacqua. Il *Gloria*. Il *Te Deum* (p. 252-75). — XVII. Le Beatitudini dei sette gironi. Chi reciti la prima, chi la seconda. Qual sia la retta intèrpretazione della quinta. In che rapporto stiano queste sette Beatitudini con quelle, un po' più numerose, del Sermone della montagna. Stiracchiature cui Dante è dovuto ricorrere. Il *Venite benedicti*. Il salmo *Delectasti*. Il *Beati quorum tecta*. L'*Osanna*. Il *Benedetta tue*. Il *Veni sponsa*. Il *Benedictus qui venis* e il *Manibus date lilia*. L'*In te Domine speravi*. L'*Asperges*. Il *Deus venerunt*. Il *Modicum et*. Quali siano i soli canti abituali nella Foresta. Dante e la musica (275-91). — XVIII. Qual dovess'essere l'impressione dei contemporanei e qual possa essere quella dei moderni, ai frequenti richiami di preci e canti liturgici latini. Un giudizio del De Sanctis a tal proposito, e restrizioni che vi si han da fare. Se il *Paternostro* sia davvero un bel saggio di lirica sacra in volgare (291-300). — XIX. Il molto piangere che si fa entro il Purgatorio. Discussioni particolari relative a ciascun girone: in ispecie al terzo, ove pare non si pianga, ed al quinto, ove si piange più che altrove. Il pianto di Dante stesso nella foresta (301-8). — XX. I sette *P*. Loro possibili origini sacre e classiche. Se la loro incisione tocchi solo a Dante o anche alle anime. Impressioni che ci vengono dalla partecipazione di Dante a parecchie sofferenze e formalità purgatorie (309-317). — XXI. Dispute dei teologi, se le pene espiative fossero inflitte dai demonii o dagli angeli. Criterio messo

in atto dai visionisti anteriori. Criterio assunto da Dante. Se le anime dei gironi stiano alla larga dall'angelo guardiano. A che si riduca l'ufficio di lui. Quanti siano gli angeli stabilmente addetti al Purgatorio. Se ve ne sia uno che conduca le anime alla Porta. Verso chi stia in guardia l'angelo portinaio, e curiosi problemi che potrebbero sorgere intorno a ciò. Angeli invisibili. Se tra questi ve ne sia qualcuno che suggerisca a Guido del Duca la profezia che fa (p. 317-30). — XXII. Fino a che punto riesca efficace la rappresentazione dantesca delle nature angeliche, e fino a che punto il poeta vi si sia adoperato. A che si riduca la varietà ch'ei conseguì e cercò. Aspetto fisico e morale degli angeli che via via s'incontrano nella cantica. Pericoli e difetti intrinseci a cotal genere di rappresentazioni, affrontati dal Milton, evitati il più possibile da Dante (330-43). — XXIII. Che per Dante il Purgatorio sia un'istituzione tutta cristiana, e come un tal concetto non urtasse nessun pronunziato della Chiesa. Profondo divario fra il concetto dantesco ed il tomistico (343-53). — XXIV. Lenta formazione, nei primi secoli cristiani, dell'idea del Purgatorio. Esame dei passi scritturali voluti per fondamento all'idea della purgazione. La purgazione anteriore al Cristianesimo e il passo dei Maccabei. Il destino oltremondano dell'anima e la Resurrezione della carne. Il Giudizio universale e il particolare. Tentativi, ondeggiamenti, dispute, e poi definitivo assetto della dottrina (353-66). — XXV. Tardiva determinazione d'un *Purgatorium* come luogo a sè. Il fuoco considerato come unica pena o come simbolo di pene molteplici. Differenze che si fecero in ciò tra Inferno e Purgatorio. Altri tormenti scritturali, come verme, zolfo, sangue, ecc. Immaginazioni degli altri visionisti. Metodo di Dante. Ancora una volta dei Maccabei e del Purgatorio inaugurato con Cristo. Dispareri sui suffragii (366-72). — XXVI. Se Dante statuisse che ogni anima eletta debba passare a forza pel Purgatorio, o sottintendesse poter avvenire diretti voli al Cielo. Ragioni soggettive e autorità teologiche che lo avrebbero dovuto indurre ad ammetter simili voli, e neppur come eccezioni troppo rare. Ragioni poetiche che poterono indurlo

a semplicemente sottintendere tali eccezioni, e a fissar una norma assoluta o che appare assoluta (372-80). — XXVII. Idee di purgazione anteriori o estranee al cristianesimo. Platone, Cicerone, Virgilio. Che Dante tenne presente l'Eneide anche nel comporre lo scheletro del suo secondo regno. Prima dimostrazione di ciò in quanto alla navicella dell'angelo e agli arbitrii di questo sul Tevere (381-91). — XXVIII. Gl'insepolti e Palinuro, i contumaci e Manfredi. Somiglianze e differenze. Due tratti dell'episodio di Palinuro riserbati da Dante a Iacopo e a Buonconte. Manfredi e Deifobo. Un verso dell'episodio di Palinuro preso a testo di discussione teologica relativa ai suffragii (391-403). — XXIX. Il concetto dell'Antipurgatorio ebbe il suo germe in un passo dell'Eneide. La ressa delle anime dell'Antipurgatorio attorno a Dante, modellata su un altro passo dell'Eneide. La valletta dei principi e i suoi modelli virgiliani. Sordello e Orfeo (404-412). — XXX. Sordello e Museo. Sordello ed Anchise. La rassegna sordelliana dei principi e la rassegna che fa Anchise dei futuri eroi romani (413-22). — XXXI. Più poetica che teologica la concezione e la costruzione dell'Antipurgatorio. Qualche possibile tratto virgiliano anche nella porta del Purgatorio. Il Purgatorio dell'Eneide. Il Letè e l'Eunoè (422-33). — XXXII. Rapporti fra l'Eneide e le Visioni anteriori a Dante. Esame particolareggiato dell'Alberico, e qual concetto della Purgazione e del Giudizio finale e particolare lo informi (433-45). — XXXIII. Esame del Tundalo, del San Patrizio, del San Paolo (445-53). — XXXIV. Le pene purgative e le tartaree dell'Eneide, e le pene purgatorie e infernali dei visionisti. Quali tra esse si riscontrino più o meno con le dantesche. Il Contrappasso già attuato più volte dai predecessori e da taluni teorizzato. Anche in essi, come e più che in Dante, la partecipazione del viaggiatore ai tormenti. Il caso singolare di Provenzano non è senza addentellati nella letteratura anteriore (454-69). — XXXV. Il Purgatorio sotterraneo e il Purgatorio dantesco. Fino a che punto il dantesco trovasse addentellati nella letteratura anteriore. La letteratura del Paradiso Terrestre. Atteggiamento particolare di Dante rispetto ad essa

nel concepir l'isola paradisiaca. Quanto vi sia d'originale nell'aver quivi allogato anche il Purgatorio. Il libro di Matilde degli Hackeborn (469-87). — XXXVI. Esame del libro di Matilde e suoi molteplici riscontri con la Commedia. S'insiste su quelli che più poteron contribuir alla concezione dantesca delle pene purgatoriali, e del Purgatorio montuoso a sette gradi coronato da un Paradiso. Come il libro germanico potesse giungere in tempo a Dante. Qualche segno della notorietà della santa germanica in Italia nella prima metà del Trecento. Le forme *Matilde* e *Matelda* ecc. (488-503). — XXXVII. Esame del libro dell'altra Matilde, da Magdeburgo. Sue rappresentazioni mistiche e simboliche; suo Paradiso Terrestre; sue processioni; sue profezie e sdegni. Suo Inferno, suo Purgatorio. Pene varie e contrappasso. Quanto, in ispecie a paragone con la Hackeborn, potesse contribuire alla concezione della montagna dantesca. Utilità dello studio di tali fonti, anche a prescinder dalla questione della Matelda (503-514). — XXXVIII. Configurazione geografica e architettonica della montagna. Quanto vi sia di naturale e d'artificiale. Assurdità del proposito di esattamente misurare i luoghi e schizzarne le forme. Sobrietà e finezza di Dante. La porta del Paradiso trasferita al Purgatorio. Simmetrie schematiche o sporadiche o numeriche fra le tre cantiche (514-26). — XXXIX. Sogni e sonni. Fonti classiche della credenza nella verità dei sogni mattinali. Argomentazioni forse originali di Dante per coonestarla. Uso simmetrico dei sogni nella cantica, e ostentazione di tal simmetria (526-8). — XL. Finezza artistica e virtù poetica di Dante pur nel congegnare tutto quel mondo soprannaturale, ma tanto più nella larga vena che v'infuse di poesia schiettamente umana, e nel movimento drammatico del suo viaggio. Riassunto del viaggio dal lido alla scala del Paradiso Terrestre, con osservazioni qua e là, in ispecie sui punti più salienti, come p. es. il secondo sogno (529-53). — XLI. Commiato di Virgilio sulla scala della Foresta. Squisita finezza drammatica nella commozione di Virgilio, nella distrazione di Dante, nel differimento della commozione di lui ad un momento ulteriore. Se Virgilio abbia

già prima ceduto l'ufficio di guida a Stazio, o presolo a guida complementare e molto più esperta. Se Stazio abbia un significato allegorico. Perchè Dante abbia messo in campo Stazio, e perchè attribuitagli la conversione al cristianesimo. Esame delle possibili ragioni storiche e delle vere ragioni poetiche (553-67). — XLII. Ingresso nella Foresta. Incontro con Matelda. Significato allegorico di Matelda. Sua personalità storica: Matilde di Canossa, le donne della Vita Nuova, la Maddalena, Matilde di Hackeborn, Matilde da Magdeburgo. Quanto la Hackeborn sia sostanzialmente conveniente all'ufficio di Matelda. Pregi e difetti intrinseci nella costruzione poetica di questo personaggio (567-93). — XLIII. La processione. Limiti del valore estetico di simili episodii. L'arrivo di Beatrice. Il dramma umano. Il dramma liturgico del carro. L'ultimo tratto del viaggio (593-602). — XLIV. Se la seconda cantica superi in bellezza le altre (602-607).

CORREZIONI E GIUNTE . . . . . p. 609-614
TAVOLA ANALITICA 615-622
VERSI E LUOGHI SINGOLI DEL POEMA, ILLUSTRATI NEL VOLUME 623-625

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO
53290